LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr52depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

ESCRITOS

Salmos, Job y Proverbios, Rut y Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Lamentaciones, Ester y Daniel, Esdras/Nehemías y 1, 2 Crónicas

MILTON SCHWANTES
JACIR DE FREITAS FARIA
TÉRCIO MACHADO SIQUEIRA
SANDRO GALLAZZI
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
MERCEDES LOPES
ALZIR SALES COIMBRA
LILIA LADEIRA VERAS
MARCOS CALOVI
DARÍO BAROLÍN
JOSÉ ADEMAR KAEFER
NELSON KILPP
SHIGEYUKI NAKANOSE

Ribla

52

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Venezuela)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadora de este número

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	América:	US$	18
(Tres números al año)	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LAP

LIBRARY OF THE
DEC - 2
THEOLOGICAL SEMINARY

Nb

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 52

Escritos:

Salmos, Job y Proverbios, Rut y Cantar de los Cantares, Eclesiastés y Lamentaciones, Ester y Daniel, Esdras/Nehemías y 1,2 Crónicas

QUITO, ECUADOR

2005/3

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2005

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

Contenido

MILTON SCHWANTES. *Presentación* 5

JACIR DE FREITAS FARIA. *El libro de los Salmos en su contexto literario* 9

TÉRCIO MACHADO SIQUEIRA. *El lamento* 23

SANDRO GALLAZZI. *El grito de Job y de su mujer* 31

MERCEDES GARCÍA BACHMANN. *Libro de los Proverbios* 53

MERCEDES LOPES. *El libro de Rut* 69

ALZIR SALES COIMBRA. *El Cantar de los Cantares* 79

LILIA LADEIRA VERAS.
Un primer contacto con el libro del Eclesiastés o libro de Qohélet 93

MARCOS CALOVI. *El libro de las Lamentaciones – Una introducción* 110

DARÍO BAROLÍN. *Ester y la muerte del dualismo* 116

JOSÉ ADEMAR KAEFER. "*Bienaventurado aquel que persevera*" (Dn 12,12)
Una introducción al libro de Daniel 125

NELSON KILPP. *Esdras y Nehemías* 131

SHIGEYUKI NAKANOSE. *Re-escribiendo la historia*
Una lectura de los libros de las Crónicas 143

Reseñas

– Volkmar Fritz, *Die Entstehung Israels im 12 und 11.. Jahrhundert v. Chr.* (=El origen de Israel en los siglos 12 y 11 a.C.), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1996 (Biblische Enzyklopädie, Vol. 2, serie editada por Walter Dietrich y Wolfgang Stegemann) 154

– Elaine Gleci Neuenfeldt, *Práticas e experiencias religiosas de muhleres no Antigo Israel: Um estudo a partir de Ezequiel 8,14-15 e 13,17-23,* São Leopoldo, IEPG, 2004 (tese doctoral) 162

Presentación de los Escritos

La *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana/* RIBLA, presenta, a través de este vol. 52, una introducción a la tercera parte del canon hebraico, los *Escritos, ketubim.* En volúmenes anteriores ya publicamos introducciones a la *torah* o al pentateuco (Ver vol. 23) y a los Libros Proféticos, a los *nebi'im* (vol. 35/36). La intención de esta serie de números es la de presentar una introducción al Primer Testamento, tomando en cuenta la disposición de los libros en la secuencia de la Biblia Hebraica. Esta secuencia también es adoptada en la *Traducción Ecuménica de la Biblia*[1].

Ciertamente todavía no estamos muy acostumbrados a lidiar con la lógica secuencial de la propia Biblia Hebraica, bien sea con una traducción cualquiera, bien se trate de la *Traducción Ecuménica de la Biblia.* Y ni siquiera el presente volumen de RIBLA enfoca las diversas posibilidades inherentes al uso de la secuencia del canon hebraico. Una ardua tarea permanece frente a nosotros para un descubrimiento cada vez mejor y más profundo de lo que motivó la constitución de la secuencia, tal como la pasamos a conocer, a través del presente volumen de RIBLA.

Los *Salmos* encabezan la colección. Encaminan e interpretan estos Escritos. Y esto es señalado de un modo muy explícito por el propio salterio. Ahora bien, fue subdividido en cinco libros: 1-41; 42-72; 73-89; 90-106 y 107-150. La *torah* ciertamente sirvió de modelo para esta subdivisión. En este sentido, los Salmos son una manera de meditar y orar la Ley (véase ¡Sl 1 y Sl 119!). Sin embargo esta 'ley' no sólo influenció los Salmos de un modo señalado, también la profecía así lo hizo. Pienso de inmediato en la profecía como elaboración de esperanza, como su fermentación en medio de la trayectoria del pueblo. Los Salmos se dedican de manera peculiar al mesianismo, como conformación histórica y política de las angustias por un nuevo comienzo: cito los salmos mesiánicos más expresivos: 2; 20-21; 45; 72; 89; 110; 132. Estos salmos de esperanza por días de libertad, tienden a no estar agrupados, sino más bien, espaciándose por el libro, como para verlo sembrado a favor del mesianismo. Es obvio que este asunto mesiánico vincula de un modo nítido, el libro de los Salmos a la Profecía, un libro con la mirada puesta en el horizonte de las expectativas. Si bien, que en este aspecto del mesianismo, se dé estrecha vinculación, entre profecía y salmos, no podemos decir lo mismo en otro aspecto: los profetas y los salmos se vinculan fuertemente al tema de los pobres, sin embargo lo hacen de dos modos distintos. En los profetas, los pobres aparecen principalmente, como personas defendidas por los dichos de denuncia; ahí son, gramaticalmente, "objetos" en las frases en las cuales los profetas los citan. En nuestros Salmos, los pobres son mencionados principalmente como "sujetos"; el 'yo' que hace la oración/salmo es el pobre. En nuestros salmos, tenemos, pues, una profundización del sentido histórico de los pobres: a ellos no se hace referencia, ¡ellos la hacen a sí mismos! Por lo tanto, los Salmos se vinculan a la 'ley'/ *torah* y a la 'profecía'/ *nebi'im*, y también a la sabiduría (ver Salmo 1). Y, además de eso, también abren camino para nuevos contenidos, como por ejemplo, para el pobre que dice su propia palabra, o para la formación de nuevo futuro, a través de los salmos de alabanza, de la 'ley' y de las esperanzas, entre ellas las mesiánicas.

El libro de *Job* se sitúa, también temáticamente, en las inmediaciones de los Salmos. Estrictamente hablando, todavía no comienza con un nuevo tema. Tiene su lugar junto a los salmos de lamentación.

Su 'yo' es el de un doliente, y simultáneamente un esclavo, un pobre, sí, el ejemplar justo. Quiere que el mundo sea visto desde su perspectiva, a partir de una experiencia de dolor. Sus amigos interlocutores, no le quieren otorgar este derecho. Ya que, al fin y al cabo, no aceptan dar sentido y significado a la basura, en la cual se encontraba este Job. Tales contenidos son también los de un salmo de lamentación, en cuyas tradiciones se sitúa éste, nuestro libro.

---

[1] Esta *Traducción Ecuménica de la Biblia,* originalmente publicada en francés, está siendo publicada, desde 1994, en São Paulo, Edições Loyola.

Entiendo, pues, que *Salmos* y *Job*, se integran en la función de introducir al conjunto de los Escritos. Los Salmos no solamente se abren en función de los Escritos, sino que también se correlacionan al conjunto de la 'ley' y de los 'profetas'. Job es, temáticamente, más coherente y orientado hacia los Escritos.

El libro de los *Proverbios* da seguimiento a Job. Dolor y sufrimiento pasan a ser confrontados a las dificultades –aunque pequeñas- para su superación. Pues, ésta es la propia función de los Proverbios: abrir espacio y concretizar el "temor a Javé" (1,7). Con todo, este 'temor' no es el conjunto de grandes y espectaculares acciones. Es constituido más bien, por el delineamiento de las pequeñas escenas de la vida diaria. Un Proverbio es justamente eso: una luz breve, en medio de las pequeñas escenas de la vida. Y en estos escenarios inmediatos, cotidianos y accesibles, residen nuestras oportunidades de luchar por la vida. Al final, los horizontes mayores están ocupados, bien porque los persas en el post-exilio, cual saltamontes parecen cerrarlos y ocupan todos los espacios (vea Joel 1-2), bien porque los señores del templo conceden poco o ningún espacio al mundo de los laicos. En estas estrecheces de la vida, la existencia de cada día, las relaciones con las personas cercanas, la intervención sabia en lo que es posible hacer, la educación de las hijas y de los hijos se vuelven vitales. A pesar de que el dolor sea grande, las muchas pequeñas luces que los Proverbios encienden en medio de la vida, abren grandes perspectivas. Es lo que señala la "mujer en lucha" al final de los Proverbios, en 31,10-31. Esta misma expresión, "mujer en lucha", es atribuida también a Rut (3,11). ¡Por tanto, hay salida!

A continuación están *Rut* y la *Sulamita.* Quiero decir que dos libros ejemplifican lo que Proverbios quiere expresar al referirse a las salidas y soluciones para la vida, en pleno post-exilio. Por ejemplo, al enfatizar que la sabiduría llega a marcar el propio concepto de Dios en Proverbios 8-9 y que la "mujer en lucha", al final del libro de los Proverbios, revela la relevancia de la mujer en el concepto de la sabiduría, el propio libro de Proverbios encamina hacia los dos libros subsiguientes, el de Rut y el de Cantar de los Cantares (o el Cántico de los Cánticos). Es pues, intencional, en nuestra comprensión, que Rut y el Cantar, den seguimiento a los Proverbios. Difícilmente se podrá afirmar que tal seguimiento sea un mero accidente. – El libro de Rut realza el alcance de las luchas de las mujeres. Es verdad, primero su empeño es a favor de la vida del día-a-día. Es también efectivización de la *torah*; su alcance es, pues, mayor. Al realizar lo necesario para la vida, Rut y Noemí realizan la 'ley' de los pobres. Lo mismo hay que decir para el cap. 4, un capítulo sin conexión muy profunda con los otros tres capítulos del libro. Pero, nuevamente, su destaque, es el cumplimiento de la *torah*, en el caso de la 'ley' del levirato. – Pienso que hasta sea posible correlacionar Rut y el Cantar, considerando el encuentro de Rut y Boaz en la era, en la noche de la fiesta de la cosecha. 'Amado' y 'amada' del Cántico, parecen ser, antes que nada,, considerando la secuencia canónica de los libros, los propios Rut y Boaz. Lógico, el Cántico no se agota en esta su eventual acción 'biográfica'. Ya que su intencionalidad es propia y específica, pero en términos de contextualización literaria, me parece adecuado relacionarlo al libro de Rut. Llama la atención que el Cántico es un conjunto de cinco poemas (1,5-2,7; 2,8-3,5; 3,6-5,8; 5,9-8,4 y 8,5-14), que, por más que tengan su encanto en lo que atañe al encuentro entre mujer y hombre, no dejan de remitir a los cinco libros de los Salmos o a los cinco libros de la *torah*. En la autoridad de tales colecciones literarias, el Cántico pone sus exigencias expresas, por ejemplo, luego del inicio, en 1,5-6, y, con resalte, al final, en 8,5-7.8-10.11-12. El Cántico es, simultáneamente, celebración del amor y de lo erótico del encuentro entre mujer y hombre, como es, igualmente, un libro de denuncia contra las opresiones de la mujer. En este sentido, el Cántico complementa al de Rut.

En cuanto Rut y el Cántico expresan superaciones, en medio de dolores y sufrimientos, *Eclesiastés* o Cohelet y *Lamentaciones,* vuelven, con insistencia total, a enfocar lamentos y opresiones, alcanzando la proximidad a los salmos de lamentación y al libro de Job, llegando hasta a superar los dolores allí expresados. Así se percibe que los dolores y sus pequeñas-grandes superaciones, representan uno de los ejes temáticos decisivos de los Escritos. – El libro del Eclesiastés forma parte de la expresión del dolor, del "vacío", o mejor del "viento"/*he-*

bel rodea y traspasa la vida. En este aspecto, el libro es, en cierta forma, un 'lamento' sobre la vida que se desvanece, sin oportunidades

Y corriendo el riesgo de ser vivida sin validez. Pero, éste sólo es uno de los aspectos de este Cohelet. Hay otro que mira con esperanza hacia la vida y de ella obtiene alternativas y futuro, como por ejemplo, 11,1-6 y otros pasajes paralelos. Esto indica que Eclesiastés no está tan lejos así ni del libro que le precede, Cántico de los Cánticos, y ni del propio libro de los Proverbios. – Quien radicaliza decisivamente son las Lamentaciones. Este libro, sí, prácticamente no abre espacios para la esperanza. Se desvanece, del comienzo al fin, en el "¡cómo!" *l'ekah* (Lamentaciones 1,1). Este grito –"¡cómo yace solitaria la ciudad, en otros tiempos populosa!" - retumba por los lamentos colectivos del libro, de un modo profundamente desesperanzador. Eclesiastés/Cohelet no alcanza a expresar la desgracia con tamaño énfasis, así como Lamentaciones la describe. En la secuencia de los salmos de lamentación, en los Salmos, del protesto-desespero de Job, de la pregunta crítica de Eclesiastés, es Lamentaciones el libro de la desesperanza más radical. Para Jerusalén, para quien está vencido, para los pobres – no hay ni oportunidad ni futuro. ¡Mayor vacío que el de Lamentaciones no existe! Si esta evaluación del contenido y de la posición canónica de Lamentaciones, fuera la adecuada, entonces los Escritos están dispuestos, por un lado, en esta línea de profundización mayor en el dolor, en esta perspectiva del aumento cada vez más desesperante de los dolores y sufrimientos. De ahí, se entiende que, en los Escritos, a éste, ya no sigue otro de dolor, sino que pasa a insistir en la esperanza, en soluciones.

Ester y *Daniel* destacan en soluciones. Se trata de alternativas que van más allá de las luces que vemos encendidas en nuestros Salmos, en Job, en Proverbios, en Rut, en el Cántico y en Eclesiastés. Las luces que ahora son encendidas en Ester y en Daniel, son tan fuertes y penetrantes, que llegan a transformar todo, sí alcanzan a vencer a la muerte por la resurrección (¡Daniel 12!) – Pero, ya la secuencia entre Lamentaciones y Ester llama la atención. Si en, como veíamos, prevalecía desesperadamente el "¡cómo!"*l'ekah*, ahora, en Ester, van a prevalecer otras posturas. Ahora bien, las expresiones son enormes. A semejanza de Lamentaciones, el propio pueblo en la diáspora oriental, está amenazado en su existencia, en el libro de Ester. Sin embargo, no sólo es éste sufrimiento, el que constituye el tema en Ester. Su tema es más bien, la superación de los dolores del pueblo perseguido y amenazado de extinción en la diáspora. En esta superación de los dolores, Ester y su gente planean acciones contra sus perseguidores y vencen. Destruyen, con violencia, a quienes los amenazan. El libro de Ester celebra la victoria contra las opresiones. – El libro de Daniel, en medio de un contexto histórico similar al de Ester, busca otro lenguaje teológico. No son sólo narraciones que lo componen, sino que en sus momentos decisivos son visiones que lo caracterizan (vea en especial Daniel 2; 7-12). Y a través de ellas se impone, en especial en sus dos capítulos finales, caps.11 y 12, una posición distinta de aquella que, finalmente marca el libro de Ester. En Daniel, la propuesta innovadora es la de la no-violencia, la del martirio. Y esta postura será la que lleve a una victoria definitiva, hasta entonces poco expresada en el Antiguo Testamento, la de la resurrección (¡Daniel 12!). De todos modos, también ahí – si bien por otros caminos que en Ester – existe una solución para los dolores y las persecuciones interminables, de las cuales testimonian la primera parte de los libros de los Escritos, a partir de los Salmos. En fin, en los Escritos, se da una victoria sobre los dolores, sea al estilo de Ester o sean ellas al estilo de Daniel. Los dolores insolubles de Lamentaciones, están superadas. En ambas soluciones, la de Ester o la de Daniel, lo que importa es que las interminables ¡Lamentaciones estén ya suplantadas! Dolores o "vacíos" ya no son palabras últimas, sino más bien realidades penúltimas, ¡superables! Es lo que los Escritos celebran; ansían por los salmos de alabanza, con los cuales se completa el Salterio, ¡en su final!

Pero, la victoria no es 'sólo' bélica (Ester) y simbólico-apocalíptica (Daniel). Es también ¡cotidiana y práctica! Es, al menos, lo que se ha de deducir de la así llamada 'obra cronista', con la cual se cierra el canon de los Escritos: *Esdras/Nehemías* y *1+2 Crónicas*.

Se trata, ahí, en la verdad de los dos libros, considerando que Esdras y Nehemías conformaban, en tiempos antiguos, un sólo libro; lo mismo vale para 1+2 Crónicas. Se trata, pues, de 'dos' libros, lo que se asemeja a los otros libros de los Escritos, organizados en for-

ma de pares. Pienso que Esdras/Nehemías preceden a Crónicas, en la secuencia, por cuestiones de contenido: Esdras/Nehemías expresan un contenido más decisivo cuando serían de la época de formación del canon que el de Crónicas, aunque éstos no se distancien demasiado de Esdras/Nehemías. – Esdras/Nehemías, por un lado, hace énfasis en la 'ley', su interpretación y su práctica. Concluyen así los Escritos, en cuyo inicio está el Salmo 1, una oración/reflexión sobre la *torah*. Y, en este mismo libro de los Salmos, se encuentra la subdivisión del salterio en cinco libros, además de eso, el Salmo 119, el mayor de todos los 'salmos', trata sobre la 'ley'. Pero, con este énfasis sobre la 'ley', no sólo se hace referencia a los Salmos, sino sobre la propia *torah*, sobre el pentateuco, centrado en la *torah*. Sin embargo, esta 'ley' no es únicamente, un referencial religioso, o ideal, también es espacial. La ley tiene y 'es' un espacio, como se puede ver, por ejemplo, en el libro del Levítico tan preocupado en que en determinado espacio, aquello del templo y de la comunidad jerosolimitana, y, en fin, judía, no se extiendan determinadas 'dolencias' (Levítico 1-15), aunque todas ellas sean expurgadas (Levítico 16), y ni se implanten injusticias sociales como el divorcio con las leyes inter-humanas o las de protección de la tierra (véase Levítico 17-27). A semejanza de tal espacio social que la propia 'ley' reivindica para sí, Esdras es seguido por 'Nehemías', por el cuidado con el espacio de Jerusalén, no sólo cercado con muros para fines de defensa y de protección militar, sino mucho antes como espacio para la efectivización 'espacial', 'geográfica' de la *torah*. A estas dos dimensiones de la 'ley' como espacialidad y como ética y relación social, se agrega todavía la 'ley' como ente familiar, como genealogía, como identidad de personas comprometidas con este proyecto de los libros de Esdras/Nehemías. Por el contrario, esto está, de modo destacado, tanto en Esdras como en Nehemías (véase ¡Esdras 2 y 10; Nehemías 7; 10 y 11!). – Crónicas no se diferencia frontalmente de estas proyecciones de Esdras/Nehemías, si bien, en rigor, ambos libros de Crónicas sean, en verdad, una larga introducción, un camino hacia Esdras/Nehemías.. Al contar la trayectoria desde la creación hasta el decreto de Ciro, establecen realces similares a los que encontramos en Esdras/Nehemías. Menciono, por ejemplo, la relevancia de las genealogías y de la vida con la *torah*. Pero, también conviene recordarse de la relevancia que los salmos asumen en Crónicas (véase por ejemplo 1 Crónicas 16-17). Igualmente, hay que acentuar que Crónicas radicaliza la visión en relación al norte/Israel. En cuanto que el deuteronomista (Josué hasta 2 Reyes), no admitía que el reino del norte en algún momento haya seguido la 'ley', el cronista saca de ahí la conclusión de que esta trayectoria del norte/Israel, ni pertenece, incluso, a los caminos de Dios con su pueblo; el cronista excluye los caminos políticos y religiosos, tomados por el reino del norte. Tales abordajes indican cuánto una nueva visión del pueblo de Dios se manifiesta en la "obra cronista", en Esdras/Nehemías y en 1+2 Crónicas.

A este cronista sigue, para nosotros, en el Nuevo Testamento, el evangelio de Mateo. Sus profundas aproximaciones a la 'ley', pero también sus antagonismos a ésta, en las frases programáticas de Jesús: "yo, empero, les digo", indican cuán próximos y, concomitantemente, cuán distantes se encuentran los escritos del Nuevo Testamento de la concepción teológica de los Escritos. Sin embargo, no conviene realzar de un modo tan programático las diferencias, porque de ellas, este canon de los Escritos está repleto. Al final, el canon del Primer Testamento, muy similar al del Segundo Testamento, insiste en creativas tensiones teológicas, como lo vemos en el 1er Ester y Daniel, o al estudiar Romanos y Santiago. En el canon, no se pretende nivelar, sino más bien, ver florecer un jardín. Y jardín de una sola flor es monótono. Lo que lo realza son las diversidades.

São Paulo, 30 de noviembre del 2005

Milton Schwantes
milton.schwantes@metodista.br

El libro de los Salmos en su contexto literario

Resumen
El presente artículo quiere ser una contribución al estudio de los Salmos en su contexto literario. En la primera parte, varias cuestiones introductorias a los Salmos serán tratadas, tales como: nombre, título, numeración, división, etc. A continuación, la poesía presente en los Salmos será analizada en sus diversos recursos sonoros y literarios.

Abstract
The present article aims to be a contribution to the study of the Psalms in their literary context. In the first part, several introductory questions will be treated, such as: name, titles, numbering, divisions, etc. After this, the poetry of the Psalms will be analyzed with its various resources of sound and poetic device.

Introducción

Obra de rara belleza literaria y espiritual, los Salmos son el resultado de una colección de fe rezada, cantada y decantada en la historia de la alianza entre Dios e Israel. Procurar comprender estas oraciones es lo mismo que no comprenderlas. Preguntar es simplemente preguntar: ¿Cuál es el significado de los Salmos en sus contextos literario y teológico? ¿Qué recursos sonoros y literarios el salmista utilizó para rezar? ¿Cómo rezar los Salmos hoy? ¿Los Salmos fueron escritos por comunidades o por personas? ¿Por qué en el libro de los Salmos encontramos solamente 150 Salmos? ¿Es posible datar los Salmos? ¿Por qué la Liturgia de las Horas de la Iglesia Católica eliminó partes de algunos Salmos en el breviario? Además, es de considerar la actualidad de los cuestionamientos que el propio salmista se propone: ¿Por qué estoy sufriendo? ¿Por qué el impío no perece? ¿Quién soy yo? Y Dios, ¿Quién es? ¿Quién me ayudará? ¿Quién me levantará el brazo? Responder a estas preguntas en la perspectiva literaria es lo que haremos en las páginas siguientes.

Los Salmos hablan naturalmente de Dios. En todo ven la acción de Dios. Nosotros, al contrario, no percibimos la realidad de este mismo modo. La oración para nosotros es un problema. En la realidad posmoderna, reconocerse delante de Dios es problemático. Muchas veces, la oración no expresa nuestra experiencia de vida. Vivimos en nuestros días un largo período de incertidumbre o, por qué no decir, de muchas certezas. Para nosotros, los Salmos presentan un lenguaje muy difícil, lleno de semitismos. Son modos de expresar los sentimientos que no son los nuestros. Además de eso, las traducciones no consiguen expresar la riqueza literaria de la poesía hebrea.

Releer los Salmos teniendo en cuenta las varias posibilidades que la lengua hebrea ofrece para expresar un pensamiento, una emoción, una oración, es lo que queremos hacer en las páginas que siguen. Nuestro objetivo será el de considerar los Salmos en la perspectiva literaria. Daremos las herramientas básicas para la interpretación exegético-teológica de un Salmo.

1. El libro de los Salmos en la Biblia

El libro de los Salmos abre la tercera sección de la Biblia Hebrea, los llamados Escritos. El forma junto con Job y Proverbios el trio de apertura. En la traducción griega de la Biblia, la LXX, el libro de los Salmos forma parte del grupo de libros sapienciales o didácticos. Después de los Salmos se encuentran los libros poéticos.

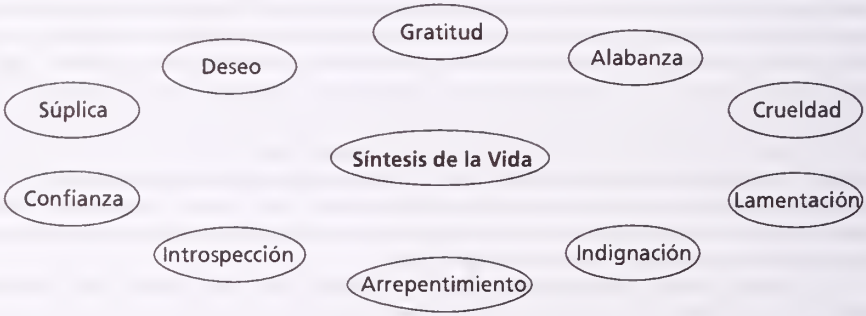
La presencia del libro de los Salmos después de la Torá y los Profetas, en la Biblia Hebrea, muestra una continuidad en el pensamiento judaico. Dios nos dió la Torá, los Profetas

son aquellos que reorientan al pueblo en el Camino (Torá), cuando este se desvía por otros caminos. Los Salmos son la oración, la fe rezada, en el deseo y en la certeza de un camino que no se puede desviar. La oración nos coloca en el camino. David, el gran rey, a quien son atribuidos muchos Salmos, también podía ser "el Profeta" que reza y orienta su vida y la de su pueblo para permanecer en el camino (Torá) de Dios.

Los Escritos, iniciándose con los Salmos, quieren ser la Sabiduría y la Historia de Israel, marcada por la fe.

2. La base de los Salmos

Antes de comenzar el estudio literario de los Salmos, no podemos dejar de considerar que los Salmos son una síntesis bien hecha de la Biblia. En los Salmos, la historia de la salvación, la naturaleza, los sentimientos, la esperanza[1], los sufrimientos[2], etc., son transformados en oración. La síntesis de la Biblia – Vida – rezada es, pues, expresión de la vida individual y colectiva del pueblo de Israel, manifestada por innumerables sentimientos: aborrecimiento, admiración, afecto, ambición, angustia, antipatía, benevolencia, celos, compasión, desconfianza, disgusto, deseo, destrucción, temor, dolor, nostalgia, optimismo, pasividad, pena, tristeza, pesimismo, lamentación, rechazo, fragilidad, justicia, venganza, alabanza, súplica, fortaleza, etc.



3. ¿A qué podemos comparar los Salmos?

Comparar el libro de los Salmos no es una tarea muy difícil. Ellos son como un bosque, un diccionario o un libro de poesía.

a) *Bosque*: en este encontramos variedad de plantas y animales, y si no prestamos la debida atención nos podemos perder. Así también ocurre con el libro de los Salmos. Los Salmos representan los diversos matices de la vida. Cada Salmo tiene su particularidad. Podemos agruparlos por tipos, pero siempre serán únicos. Una ayuda para no perdernos en ese mundo diversificado es considerarlos como síntesis de la Biblia en forma de oración.

b) *Diccionario*: un diccionario será siempre un libro de investigación para momentos específicos. Cuando alguien no sabe el significado de una palabra, va enseguida al diccionario. Nadie lee o estudia un diccionario del inicio al fin. Así también ocurre con los Salmos. Una determinada situación de la vida pide un tipo de Salmo para ser rezado. En tanto, no podemos volvernos fundamentalistas con los Salmos, es decir, clasificar los Salmos según las dificultades de la vida; pues así se corre el riesgo de clasificar los Salmos según nuestros intereses.

c) *Libro de poesía*: un libro de poesías es siempre la imágen de su autor(a). La vida, la imaginación de quien los produjo ganan vida en las palabras escritas. La poesía genera otra

---

[1] Ver Jacir de Freitas Faria, "Esperanza de los pobres en los Salmos", en *RIBLA* 39 (2001:2) 57-68.

[2] Ver Jacir de Freitas Faria, "Salmos de sufrimiento: ¡expresión de interiorización de las relaciones con Dios!", en *RIBLA* 45 (2003:2) 97-105.

poesía. Álguien puede llegar al alma de quien escribió o simplemente crear otra poesía. Poesía se interpreta con poesía. Así también ocurre con los Salmos. Ellos son verdaderas poesías. Y qué poesías!

4. El nombre "Libro de los Salmos"

El libro de los Salmos es llamado en el texto hebreo *sefer tehillin*, lo cual podemos traducir por Libro de Alabanzas o de Himnos. En verdad, *tehillin* deriva de la raiz *hll* que significa himnos, alabanzas, cantos de alabanza. De ese modo, en el nombre del libro ya está presente su propósito, esto es, el de alabar a Dios. El texto hebreo de los Salmos es el más antiguo y, aunque muy corrompido, es el mejor texto de los Salmos. Las traducciones castellanas actuales de los Salmos siguen el texto hebreo.

El texto griego de los Salmos, también conocido como traducción de los Setenta (LXX), trae el nombre de *Psalterium*, que en verdad es un instrumento musical de ocho cuerdas. Salterio es la traducción del sustantivo hebreo *mizmor*, canto sagrado acompañado de un salterio. Esta terminología aparece 57 veces en el libro de los Salmos, lo cual contribuyó para que ese título se convierta por extensión en el título del libro entero. El texto griego no es aconsejable por ser impreciso y lleno de agregados al texto hebreo.

5. División del Libro de los Salmos

El libro de los Salmos está dividido en cinco partes[3]:

a) Primera parte: 1-41 – Colección Yavista. Es atribuida a David, nombre que aparece en el encabezamiento de todos los salmos de esa sección, con excepción del 33, y también de los Salmos 1 y 2, los cuales parecen ser una introducción a todo el libro de los Salmos. Esta primera sección es pre-exílica y por tanto la más antigua. El nombre de Dios en la forma de *Yavé* aparece 272 veces.

b) Segunda parte: 42-72 – Colección Eloísta. El eloísta hizo la redacción final. Es de origen judaico y data del comienzo del exilio babilónico. El nombre de Dios en la forma de *Elohim* aparece 164 veces.

c) Tercera parte: 73-89 – Colección Eloísta. Atribuida a Asaf, fundador de una escuela de cantores del Templo conocida como "Hijos de Asaf". Los Salmos 84-89 son yavistas.

d) Cuarta parte: 90-106 – Nueva Colección Yavista. Esta colección, y también la que sigue, parece ser una selección de Salmos que no pudieron entrar en las colecciones anteriores.

e) Quinta parte: 107-150 – Nueva Colección Yavista. El nombre *Yavé* (Dios) aparece 236 veces.

Cada sección termina con la doxología: "Bendito sea el Señor, Dios de Israel, desde ahora y para siempre! Amén! Amén! (41,14; 72,18; 89,53; 106,48).

Esta división de los Salmos en cinco partes es litúrgica y tiene una clara intención de imitar el Pentateuco[4]. Un judeo piadoso sabía cuánto era importante seguir la Torá. Seguirla fielmente garantizaría la salvación. Nada mejor, entonces, que rezar los Salmos pensando en la Torá.

Además de eso, basta pensar en el juego de los números que evocan los 150 Salmos. Un bloque de 50 Salmos equivale a decir 5 veces 10 (decálogo). Y 50 veces 3 (plenitud). El tres es un número muy querido por los judeos, pues es el primer número impar (fuerte) des-

---

[3] Vea Teodorico Ballarini e Venanzio Reali, *A poética hebraica e os Salmos*, Petrópolis, Editora Vozes, 1985, p.41-42; sobre los salmos vea también: Tércio Machado Siqueira, *Hinos do povo de Deus*, São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1990, 87p. (Série em Marcha); Artur Weiser, *Os salmos*, São Paulo, Paulus, 1994, 662p. (Grande Comentário Bíblico); Ivo Storniolo, *Salmos*, Editora Paulus.

[4] Otro modo de dividir el libro de los Salmos, seguido por muchos estudiosos, es el clasificarlos en tres colecciones a saber: yavista: 3-42, eloista: 43-89, yavista: 90-150. Esta clasificación es más antigua que la de cinco partes.

pués de un número débil (2). Para nosotros los números fuertes son los pares, pero para la cultura semita es lo contrario. Un número fuerte es aquel que no puede ser dividido. Dios es *uno* (*'ehad*) y basta. Expresamos ese mismo pensamiento recurriendo al número 10. Dios es diez.

En el intento de cerrar el canon del libro de los Salmos con 150 Salmos, algunos Salmos quedaron duplicados, algunos fueron compuestos con partes de otros. Los Salmos 14 y 53 son iguales. Los Salmos 40,14-18 y 70, y 57,8-12 + 60,6b-14 y 107 tienen partes iguales. La traducción griega de los LXX contiene 151 Salmos, siendo que el último no es considerado canónico.

6. La numeración de los Salmos

Muchas personas se confunden cuando les piden que abran su Biblia en un Salmo, sobre todo cuando este no está entre la numeración de 1 a 8 y de 148 a 150. ¿Por qué esa diferencia en la numeración de los Salmos? Si consideramos que el texto de los Salmos está escrito originalmente en hebreo, y que solo después fue traducido al griego, es más fácil comprender la confusión. Las Biblias de Jerusalén y Dios Habla Hoy, por ejemplo, siguen la numeración del texto hebreo, también llamado Texto Masorético (TM), y ponen entre paréntesis la numeración que corresponde al texto griego, también conocido como Setenta (LXX). En cambio la Biblia Reina-Valera sigue estrictamente el Texto Masorético. La numeración griega no es la misma que la hebrea, y de allí la confusión. Veamos el cuadro abajo para comprender mejor lo que estamos queriendo decir.

Texto hebreo (TM)	Texto griego (LXX)
1-8	1-8
9-10	9
11-113	10-112
114-115	113
116	114-115
117-146	116-145
147	146-147
148-150	148-150

Como síntesis podemos afirmar que en el texto griego los Salmos 9 a 147 difieren en la numeración en un número menos, porque la LXX reune en un único Salmo los Salmos 9-10 y 114-115, pero divide en dos los Salmos 116 y 147. A los Salmos 1-8 y 147-150 corresponde la misma numeración en las dos tradiciones textuales.

7. Los títulos de los Salmos

En el inicio de cada Salmo encontramos varias informaciones sobre el mismo, las cuales son conocidas como títulos. Pero antes de analizarlos debemos aclarar que los títulos en negrita no son originales, ellos fueron colocados por el editor de la Biblia y son desde ya una interpretación del Salmo.

Otra consideración no menos relevante es la que surge del hecho que 34 Salmos, o considerando la diferencia de numeración, 33 Salmos, no tienen títulos (Sl 1; 10; 33; 43; 71;

91; 93-97; 99; 104-107; 111-119; 135-137; 146-150). Aunque aquellos no provienen de los autores, sino de tradiciones no identificables.

Después de esas consideraciones pasemos a analizar las informaciones que provienen de los títulos de los Salmos.

a) El modo de rezar

La primera información de un Salmo se refiere al modo en cómo debía ser rezado. Algunas Biblias no traducen este tipo de título, y lo transcriben en hebreo. Ellos son:

Título	Significado	Utilización
Mizmôr	Canto sagrado acompañado de un salterio (instrumento de cuerda). La LXX tradujo Mizmôr por *Salmo*.	57 veces Ejemplos: 4; 5; 6; 8; 9
Shîr	*Himno* o *Cántico*.	30 veces Ejemplos: 45; 68; 83
Tefillâ	*Oración*.	5 veces Ejemplos: 17; 86; 90; 102; 142
Tehilâ	*Himno*.	1 vez Ejemplos: 145
Miktâm	Inscripción sobre una Estela. Poema aureo. Oración secreta o *a media voz* para ser pronunciada de noche, a la tardecita o en una caverna.	6 veces Ejemplo: 16; 56; 57; 58; 59; 60
Maskîl	*Instrucción* o *Poema*. Maskîl es aquel que procura a Dios, que es instruído en las cosas de Dios.	16 veces Ejemplo: 42; 52; 53; 54; 55; 74
Siggayôn	*Lamentación*	1 vez Ejemplo: 7,1

b) El Lamed en los títulos de los Salmos

En muchos Salmos encontramos la preposición *le* que corresponde a la letra hebrea *lamed* (l) y significa: a, para, de. La tradición llegó a pensar que el *le* ligado a un personaje en los títulos de los Salmos estaría indicando al autor del mismo, de allí la expresión "*Lamed auctoris*". Hoy sabemos que aquello representa un título honorífico. El *le* viene unido a los siguientes personajes en los Salmos:

David:	73 veces
Coré:	11 veces
Asaf:	12 veces

Salomón:	2 veces
Hemán, Etán, Yedutum, Moisés:	1 vez

Podríamos agregar en esta lista los 55 Salmos atribuidos al regente o maestro de canto, cuya numeración es discutible. Mejor sería traducir el *lamenasseah* "para el maestro de canto" como indicación musical y no autoría. En verdad, 48 Salmos en el Texto Masorético son anónimos.

c) Los instrumentos musicales

Muchos Salmos vienen con la indicación de los instrumentos musicales a ser usados. Veamos una lista de ellos.

Instrumentos de cuerda:	4; 6; 54; 55; 61 y 76
Flauta:	5
Arpa:	8; 9-10; 81 y 84
Instrumento de ocho cuerdas:	12
Oboe:	9 y 46

d) La melodía a ser usada

Las melodías de músicas antiguas y desconocidas por nosotros, aparecen como indicación de melodías a ser utilizadas en la oración de los Salmos. Nosotros también hacemos lo mismo cuando cantamos, por ejemplo, canciones de la comunidad con la melodía de la inolvidable música "Asa Branca", de Luis Gonzaga.

"No destruyas":	57; 58; 59 e 75
"La cierva de la aurora":	22
"La paloma de los parajes distantes":	56
"La muerte del hijo":	9

e) El origen histórico

Algunos títulos indican un posible momento histórico en el cual el Salmo fue compuesto. Veamos algunos ejemplos:

Sl 51: "Cuando el profeta Natán le visitó después que él se había unido a Betsabé"
Sl 56: "Cuando los filisteos se apoderan de él en Gat"
Sl 63: "Cuando estaba en el desierto de Judá"
Sl 60: "Cuando David luchó contra Aram de Naharáyim y Aram de Sobá, y Joab; de vuelta, derrotó a Edom, en el valle de la Sal: doce mil hombres"

f) El momento litúrgico para ser utilizado

En algunos Salmos encontramos la indicación del momento litúrgico en que un Salmo debía ser usado.

Canción de las subidas, de las peregrinaciones a Jerusalén:	Sl 120 a 134

Cántico para la dedicación del templo:	Sl 30
Cántico para el día sábado:	Sl 92
Canto para recordar o hacer memoria:	Sl 38; 70
Canto para días de alabanza (*halel*):	Sl 113; 117; 135; 146; 148; 150

8. Los géneros literarios de los Salmos

Desde que la exégesis bíblica empezó a utilizar las ciencias en sus métodos interpretativos, ella no puede dejar de considerar los géneros literarios en el estudio de textos bíblicos. El biblista Hermann Gunkel (1862-1932) fue el pionero en el descubrimiento de los géneros literarios en los Salmos[5]. Pero, ¿qué es precisamente un género literario? Género literario es el conjunto de palabras, fórmulas, imágenes capaces de expresar la situación vital-situacional de un pueblo. En ese sentido, se hizo conocida la expresión alemana *Sitz im Leben*.

1) La clasificación de Hermann Gunkel

Hermann Gunkel identificó tres géneros principales: los himnos, las súplicas y las acciones de gracias, así como diversos géneros menores.

a) Himnos

Son Salmos que alaban a Dios por su acción en la naturaleza y en la historia de la salvación del pueblo escogido. Los himnos son: Sl 8; 19; 29; 33; 46-48; 84; 87; 96-100; 103-106; 113; 114; 117; 122; 135; 136; 145-150.

b) Súplicas

Lo característico de un Salmo de Súplica consiste en el hecho de que su modo de rezar es un lamento individual o colectivo hacia Dios. Los sufrimientos de la vida diaria son transformados en oración. Las Súplicas son: Sl 3; 5-7; 12; 13; 17; 22; 25; 26; 28; 31; 35; 38; 42-43; 44; 51; 54-57; 59; 60; 63; 64; 69-71; 74; 77; 79; 80; 83; 85; 86; 102; 106; 120;123; 129; 130; 137; 140-143.

c) Acción de gracias

Consiste en agradecer fundamentalmente a Dios por los bienes concedidos, por la liberación de un peligro, la abundancia en las cosechas, beneficios concedidos al rey. La mayoría de esos Salmos son individuales. Los Salmos de Acción de Gracias son: 18; 21; 30; 33; 34; 40; 65-68; 92; 116; 118; 124; 129; 138; 144.

d) Géneros menores

Muchos otros géneros literarios menores componen el libro de los Salmos. Podemos mencionar Salmos sapienciales, histórico-didácticos, de exortación profética, regios, etc.

2. Otras clasificaciones

A partir de H. Gunkel se hicieron muchos otros estudios sobre los Salmos. Surgieron muchas otras clasificaciones[6]. Algunas de ellas llegan a ser bien existenciales y encarnadas, co-

---

[5] Hermann Gunkel, *Einleitund in die Psalmen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2ª edição, 1968, 472 p.; *Die Psalmen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 5ª edição, 1968, 639 p.

[6] En ese sentido, tenemos una amplia bibliografía. Vea por ejemplo Erhard Gerstenberger, *Salmos*, São Leopoldo, Faculdade de Teologia, 1982, 176 p.

mo es el caso de Marc Girard que clasifica los Salmos en cuatro grandes familias: Salmos de liberación, de Instrucción, de Alabanza y de Celebración de la vida. Su argumentación es que "el pueblo tiene cuatro necesidades fundamentales para satisfacer: librarse de los problemas, dejarse instruir, maravillarse con lo que es bello y hacer la fiesta"[7].

En verdad, estamos ante varias posibilidades que nos ayudan a comprender los Salmos como síntesis de la Biblia rezada. Nosotros preferimos estudiar los Salmos a partir de grandes temas transformados en oración, a saber: historia, naturaleza, esperanza, sufrimiento, necesidad de superarse y deseo de Dios.

9. La poesía en los Salmos

En el mundo antiguo, sobre todo en Israel, la poesía era muy utilizada en el lenguaje hablado. La costumbre de recitar en voz alta los textos, muestra cuánto las personas tenían los oidos afinados para detalles sonoros y literarios de un texto, y esto puede ser percibido en la belleza literaria de un Salmo. Es lo que veremos a continuación.

1) En la base, el paralelismo

La poesía hebrea tiene en el paralelismo su forma básica. El paralelismo es una forma enfática de colocar una idea en paralelo. "Se trata fundamentalmente de un proceso de pensamiento por el cual una realidad es precisada o esclarecida por la evocación de otra semejante – a veces idéntica – o contraria. El paralelismo procura penetrar lo real por medio de la analogía o de la oposición"[8].

Israel no escatimó esfuerzos para cultivar siempre más el paralelismo como forma de expresar su pensamiento. La Biblia, y notablemente los Salmos, es una fuente profunda de esa sabiduría hebrea. Con el paralelismo Israel puede, a través de los Salmos, hacer patente lo que estaba latente en su pensar y actuar en relación con Dios y con su prójimo. En los Salmos la poesía aflora con vigor. Rezar un Salmo nos desafía también a descubrir su belleza poética.

El paralelismo puede ser interno o externo. El primero ocurre entre hemistiquios (parte) de un estiquio (versículo), y el segundo entre estiquios (versículos). Hay tres tipos de paralelismo:

Sinonímico: la segunda idea (a') es sinónima de la primera (a);
Sintético: la segunda idea (a') sintetiza la primera (a);
Antitético: la segunda idea (a') contradice la primera (a).

Paralelismo interno

a) Sinonímico
Sl 6,2-3:

a: "Señor, no me castigues con tu ira,
a': no me corrijas con tu furor!"

a: "Ten piedad de mí, que yo desfallezco!
a': Cúrame, Yavé, pues mis huesos tiemblan".

---

7 Marc Girard, *Como ler o livro dos Salmos - Espelho da vida do povo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992, p. 19.

8 Vea Teodorico Ballarini e Venanzio Reali, *A poética hebraica e os Salmos*, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 18.

b) Sintético
Sl 19,8-9:

a: "La ley del Señor es perfecta,
a': hace la vida volver".

a: "El testimonio del Señor es firme,
a': convierte en sabios a los simples".

c) Antitético
Sl 1,6:

a: "Si, el Señor conoce el camino de los justos,
a': mas el camino de los impios perece".

Paralelismo externo

a) Sinonímico
Sl 59,2-3:

a: "Dios mío, líbrame de mis enemigos,
protégeme de mis opresores!

a': Líbrame de los malhechores,
sálvame de los hombres sanguinarios!"

b) Sintético
Sl 67,2-3:

a: "Dios tenga piedad de nosotros y nos bendiga,
haga brillar su rostro sobre nosotros,

a': para que se conozca tu camino sobre la tierra,
en todas las naciones tu salvación".

c) Antitético
Sl 3,2-5:

a: "Señor, cuán numerosos son mis opresores,
numerosos los que se levantan contra mí,
numerosos los que dicen sobre mí:
'¿Dónde está su salvación en Dios?'

a': Pero tu, Señor, eres el escudo que me protege,
mi gloria y el que me levanta la cabeza.
En alta voz yo grito al Señor,
y él me responde desde su monte santo".

2. El paralelismo morfológico

El paralelismo morfológico, también sinonímico, sintético o antitético, ocurre entre elementos de hemistiquios. Ellos son construidos de varios modos, a saber:

a) Entre nombre propio y pronombre
Sl 33, 2:

"Alabad al ***Señor*** con arpa,
tocad-***le*** la lira de diez cuerdas".

b) Entre expresión preposicional y adverbio
Sl 34,2:

"Bendigo al Señor ***en todo momento***,
su alabanza está ***siempre*** en mi boca".

c) Entre sustantivo y verbo
Sl 97,9:

"Si, pues tú eres Señor
el ***Altísimo*** sobre toda la tierra,
fuiste exaltado sobre todos
los dioses".

d) Entre tiempos verbales
Sl 29,10:

"El Señor ***está sentado*** sobre el diluvio,
el Señor ***se sentó*** como rey eterno".

e) Entre géneros (masculino / femenino)
Sl 144,12:

"Sean ***nuestros hijos*** como plantas,
crecidos desde la adolescencia;
nuestras hijas sean columnas talladas,
imagen de un palacio".

f) Entre palabras parecidas o términos correspondientes
Este tipo de paralelismo facilita la memorización y da cohesión interna al verso.

Sl 55,2-3:

"Presta oído a mi oración, oh Dios,
no ***huyas de mi súplica!***
Préstame atención y respóndeme:
estoy divagando en ***mi lamento***".

g) Numérico
La acción que uno de los números describe es, pues, reforzada.

Sl 62,12:
"Dios habló ***una*** Palabra y ***dos*** oí".

h) De grados
Secuencia de tres frases o hemistiquios, donde la segunda repite y la tercera complementa. Este modo de proceder crea tensión en el oyente, llamando la atención el énfasis creado.

Sl 93,3:
"***Levantan los ríos***, Señor,
levantan los ríos ***su voz***,
levantan los ríos ***su rumor***".

3. Los recursos sonoros

La poesía no se hace solamente con recursos literarios. La repetición de sonidos en el interior de un texto es también un recurso sonoro muy importante para que el texto comunique su mensaje. Así, podemos hasta hablar de paralelismo de sonidos y ritmos, y no solamente de contenidos o ideas. El gran problema para nosotros es la traducción castellana, pues evi-

dentemente no puede conservar la belleza sonora producida por el texto hebreo. Los recursos sonoros más utilizados en la poesía hebrea son:

a) Aliteración

Consiste en la repetición del sonido de una consonante en el inicio de palabras o de sílabas. En el Salmo 122, la consonante *shin* aparece nada menos que 18 veces, colocando en evidencia los sustantivos *paz* y *Jerusalén*, y mostrando así con un sonido el centro del Salmo 122.

Sl 122,4.6:

***sh**esham 'alu **sh**ebatim **sh**ibetey-yah*
*'edut leyisra'el lehodot le**sh**em adonay*
***sh**a'lû **sh**elôm yeru**sh**alaim y**sh**layu 'hebayik*
"Para donde suben las tribus,
las tribus de Israel,
es una razón para Israel celebrar
el nombre del Señor."

b) Rima

Un sonido es repetido en el inicio o el fin de un hemistiquio. También en el castellano encontramos este recurso sonoro no muy utilizado en los Salmos.

Sl 122,6-9:
"Pedí la paz para Jerusalén:
Que tus tiendas reposen,
haya paz en tus muros
y reposo en tus palacios".

c) Asonancia

Repetición de una misma vocal acentuada.

Sl 17,3:

*Bah**á**nta libbi paq**á**dta l**á**yla seraptáni bal-tims**á**'*
"Puedes sondearme el corazón, visitarme por la noche,
probarme con el fuego".

d) Onomatopeya

Palabra cuya pronunciación suena a aquello que describe. En castellano, por ejemplo, tenemos una onomatopeya al decir: el tic-tac del reloj. En el Salmo siguiente la consonante *mem* (m) evoca el mar enfurecido.

Sl 93,4:

m**iqqlôt **m**ayim rabbi**m
"Más que el fragor de las aguas caudalosas".

e) Paronamasia

Uso de palabras semejantes en los sonidos, pero diferentes en el sentido.

Sl 12,7:

*'imar**ôt** yhaweh 'mar**ôt** teh**o**r**ôt***
"Las palabras del Señor son palabras puras"

4. Recursos literarios

a) Inclusión

Consiste en delimitar el inicio y el fin de un Salmo, o bien una de sus partes. La inclusión puede ser parcial o total. La inclusión funciona como el marco de un cuadro.

Sl 8,2.10:

"Señor nuestro, cuán poderoso es tu nombre en toda la tierra".

b) Repetición

Un nombre o una expresión es repetida varias veces para expresar el sentimiento del salmista, marcar un punto importante del Salmo o crear efectos artísticos. La repetición en el inicio y en el final de un Salmo es conocida también como inclusión, como en el Salmo 8.

Sl 8,3:

Numerosos (3 veces);
Yavé (6 veces).

Numerosos son los adversarios, mas el Señor es presencia segura que conforta a quien en él cree.

c) Refrán

Una frase es repetida varias veces.

Sl 136:

"porque para siempre es su amor!" Esa frase aparece 26 veces en el Sl 136.

d) Quiasmo

Los elementos del segundo miembro son colocados en el orden inverso del primero para expresar elegancia. Lamentablemente, nuestras traducciones, por coherencia interna de la lengua, no siempre pueden respetar el orden del texto hebreo.

Sl 9,19:

Porque el indigente no <u>será olvidado para siempre</u>

<u>Jamás se frustrará la esperanza</u> **del pobre**

e) Metáfora

Palabras o frases que se revisten de un sentido especial. Ellas no pueden ser tomadas al pie de la letra.

Sl 22,13-15:

"Me cercan toros numerosos,
toros fuertes de Basán me rodean;
abren sus bocas contra mí,
como león que desgarra y ruge."

f) Composición alfabética

Una composición alfabética común en los Salmos es la del tipo acróstico formado por las 22 consonantes del alfabeto hebreo. Este modo de expresar un pensamiento simboliza la totalidad del mismo.

Sl 9-10; 111; 112.

g) Concéntrica

Repetición de términos o frases, colocando en el centro la idea principal del Salmo o de la estrofa. Su composición es del tipo ABC-X-C'B'A'

Sl 8
A – (v. 2) "Señor, nuestro Dios, cuán ..."
B – (v. 2c) "... sobre el cielo".
C – (v. 4a) "el cielo, obra de tus dedos"
X – (v. 5) "¿qué es un mortal... y el hijo de Adán ..."
C' – (v. 7a) "las obras de tus manos"
B' – (v. 9a) "el ave del cielo ..."
A' – (v. 10) "Señor, nuestro Dios, cuán ..."

h) Paralela

La estructura paralela es muy común en los Salmos. Ella puede ser temática o de palabras. La estructura paralela puede ser del tipo ABCD – A'B'C'D'. Descubriendo la estructura paralela del Salmo podemos percibir con más facilidad y seguridad el sentido del texto.

Sl 132:

A (v.1-4): David jura al Señor
B (v.5-8): morada para el Señor (...) tu reposo
C (v.9): sacerdotes vestidos de justicia
D (v.10): David es ungido
A' (v.11-12): el Señor jura a David
B' (v.13-15): el Señor escogió a Sión (...) mi reposo
C' (v.16): sacerdotes vestidos de salvación
D' (v.17): David es ungido

10. Conclusión

Después de este largo itinerario literario por los Salmos, nos resta algunas consideraciones finales.

Por más que haya sido difícil comprender los Salmos en la perspectiva literaria, reafirmamos la importancia de ese modo de estudiar los Salmos. Una buena interpretación teológica de un Salmo dependerá seguramente de su comprensión literaria.

Los Salmos expresan la belleza de la poesía hebrea. En esta está el modo como el pueblo de la Biblia rezó su experiencia con Dios. Los Salmos alimentaron y alimentan la vida religiosa de judíos y cristianos.

Cada poeta una poesía. Cada poesía un poeta. Son varias las poesías y varios los poetas. Cada poeta, con los recursos literarios propios de su lengua y la originalidad que le es peculiar, produce un texto. Después de escrito el texto suscita emociones y sentimientos previstos e imprevistos. Así, cada salmista o la comunidad que compuso un Salmo, con certeza, no dudó en usar los más variados recursos literarios, e incluso cambiar el orden de los hechos para realzar uno de ellos. Esto es lo que vimos, por ejemplo, en la estructura de los Salmos.

La poesía se lee como poesía. Esta es una verdad que tampoco podemos olvidar cuando estudiamos un Salmo, incluso cuando le aplicamos un método exegético. Buscar el sentido profundo de un texto es encontrar la profundidad de quien lo produjo. Así, rescatar los Salmos es como "beber en el propio pozo" de nuestra espiritualidad. Es revivir la experiencia

con lo sagrado, hecha a partir de lo divino que mora dentro de cada ser humano y que lo capacita para relacionarse, vivir y amar.

Los Salmos son la expresión visible del tiempo de Dios (cósmico) que hace morada en el tiempo del ser humano (cronológico). Por tanto, Dios, en lo humano, hizo incluso uso de recursos literarios, sonoros de la lengua hebrea para demostrar su Presencia. Y rezando, nosotros nos colocamos con profundidad en la esfera de lo divino sin olvidar nuestra dimensión humana. En la oración cargamos la certeza que nuestra meta es llegar al tiempo de Dios, eterno, infinito e ilimitado. Pero tampoco basta soñar con el más allá si no transformamos nuestra realidad social, religiosa, política, antropológica, etc. Es preciso vivir bien, esto es el preludio de una realidad que está por venir.

Ahí está nuestro desafío: leer y comprender los Salmos como literatura y poesía para poder rezarlos con la misma profundidad de quien los escribió. Hecho este camino, ahora nos resulta más fácil comprender el enigma de Job, su sufrimiento expresado también en forma literaria y poética.

Jacir de Freitas Faria
Praça São Francisco das Chagas 195
Bairro Carlos Prates
Belo Horizonte/MG
30710-350
Brasil
www.bibliaeapocrifos.uaivip.com.br
bibliaeapocrifos@uaivip.com.br

Traducción y adaptación al castellano: Samuel Almada

El lamento

Resumen
La investigación sobre la lamentación, en el AT, creció a partir de Hermann Gunkel. Desde entonces, la lamentación dejó de ser un simple estudio sobre el género literario en el libro de los Salmos para convertirse en una investigación sobre un elemento teológico y cultural del pueblo de la Biblia. Por esa razón se justifica, primeramente, una tentativa de esbozar la historia de la práctica de lamentar en el AT, teniendo como origen el grito de los esclavos hebreos (Éxodo 3,7-10), y posteriormente constatar y explicar los motivos por los cuales la lamentación ejerció un papel preponderante en la formación de la tercera parte de la Biblia Hebrea, los Escritos, así como en el establecimiento del orden o secuencia de los libros en ese bloque.

Abstract
Research on lamentation in the OT has advanced since the time of Hermann Gunkel. Since then lamentation has ceased to be a simple study of a theological and cultural aspect of the people of the Bible. For this reason, it is justified, first, to attempt to sketch the history of the practice of lamentation in the OT, which has its origin in the outcry of the Hebrew slaves (Ex 3,7-10), and, later, state and explain the reasons why lamentation was a preponderant factor in the formation of the third part of the Hebrew Bible, the Writings, as well as the order or sequence of books in this bloc.

La lamentación es, según la crítica de las formas, un género literario. Se trata de una de las constataciones más importantes de la moderna exégesis bíblica. Hasta las investigaciones de Hermann Gunkel, en el final del siglo diecinueve, la importancia de la lamentación era prácticamente desconocida. Cuando H. Gunkel (1862-1932) analizó los salmos bíblicos bajo el punto de vista de la crítica de la forma, él hizo dos contribuciones importantes: Primero, él clasificó los salmos bíblicos en sus tipos literarios, posibilitándonos una nueva forma de leer y entender no solamente la composición, sino su lugar vivencial y la intención del autor; en segundo lugar, él asoció buena parte de esas composiciones a las prácticas del culto. Ciertamente, él no fue el primero en percibir esto, aunque sin duda profundizó el análisis de la forma primitiva de hacer el culto por parte del pueblo. Para él, la lamentación precedió a la forma litúrgica usada en el Templo. Así como el sufrimiento es parte de la vida del ser humano desde el origen, la lamentación es la reacción más propia de la persona que sufre. En su forma más primitiva, la queja acontecía en la familia. La lamentación formal, en el culto piadoso solo aconteció más tarde. Los salmos testifican bien esas dos fases de la lamentación. Muchos salmos no fueron compuestos para el culto formal, aunque luego si fueron adapatados para él.

Impresionado con la cantidad de lamentación, en el libro de los Salmos, Gunkel hizo una gran contribución a la investigación bíblica, descubriendo en esas composiciones una forma litúrgica como se ve abajo:

1. Invocación.
2. La lamentación: el quejoso describe las condiciones de su tristeza.
3. Pedido de ayuda, incluyendo, a veces, la maldición.
4. Las motivaciones para la intervención divina.
5. La afirmación de fe.
6. La confesión de pecado.
7. Conclusión.

Los caminos abiertos por Gunkel fueron posteriormente ampliados y pavimentados. Erhard Gerstenberger[1] avanzó en las investigaciones y trajo algunas contribuciones de importancia para una mayor comprensión de la lamentación como parte de la cultura del pueblo hebreo. Para Gerstenberger, originalmente los salmos de lamentación provienen de los grupos primitivos de la sociedad israelita. De modo general, las lamentaciones reflejan situaciones de grave peligro que trajeron grandes dosis de sufrimiento y angustia para los miembros de la familia.

1. El sufrimiento humano dentro de la estructura tribal

Es sabido que Israel vivió durante mucho tiempo dentro de una estructura tribal, es decir, grupos familiares autónomos. Ejerciendo una política y una economía autosuficiente, esas tribus desarrollaron normas de vida comunitaria y una creencia corporativa en la divinidad protectora. Esa cultura tribal estableció en el pensamiento y la acción del pueblo de la Biblia el sentido de solidaridad y vida comunitaria. Este senso de solidaridad fue determinante en esa sociedad primitiva, especialmente en lo que dice respecto al sufrimiento. Era normal que un miembro de la tribu sufriera por el mal cometido por otro (Josué 7,1-26). El profeta Ezequiel menciona un proverbio que refleja bien esa situación: "los padres comieron uvas verdes y los dientes de los hijos quedaron irritados" (18,2). A pesar de que Ezequiel no concuerda con este principio, es interesante constatar que esa práctica era parte de la reglas de vida del mundo tribal. Así mismo, es importante recordar que el sistema de vida tribal trajo enormes y perenes contribuciones para las normas del buen vivir en todos los ámbitos de la existencia humana. Entre esas contribuciones está la práctica de la lamentación. De esa forma, no es difícil percibir que los salmos individuales de lamentación tienen su origen en la vida familiar (Sl 35,13-14)

2. El sufrimiento humano dentro de las estructuras sociales superiores: regionales y nacionales

Tratándose del sufrimiento humano, ahora, en el nivel de agrupación, la investigación se debe concentrar básicamente en las celebraciones cúlticas. No quiero tratar aquí el culto como una institución burocrática e impersonal, muy influenciada por el poder político central, particularmente en el período monárquico. Muy por el contrario, pretendo analizar el culto nacional, particularmente en el Templo de Jerusalén, ya que los salmos de lamentación, cerca de 40 composiciones, fueron utilizados como parte de la liturgia del culto. Fue en esas concentraciones nacionales, en el Templo, especialmente en el período pos-exílico, que se abrió la oportunidad para los creyentes yavistas de lamentar sus angustias y desventuras en la vida, así como se quejaron de los opresores y de los desastres nacionales, catástrofes naturales, epidemias, entre otros motivos.

Por tanto, el hecho de que una persona que sufre exprese su queja a través de la poesía delante de los miembros de la familia, era una práctica primitiva. Antes que las lamentaciones de los que sufren fuesen llevadas a niveles superiores de la sociedad israelita, ya sea las fiestas estacionales o el culto oficial, ellas acontecían en el ámbito de la casa. Esto revela que antes de que la lamentación se convirtiera en un tipo literario, ella era un recurso para recuperar a un miembro enfermo o liberarlo de la agresión enemiga. Esta constatación abre un nuevo campo de investigación en torno a las formas literarias de la piedad que llegaron a ser parte de la liturgia del culto.

---

[1] Erhard Gerstenberger, *Salmos*, São Leopoldo: Faculdade de Teologia, vol.1-2, 1982; *Psalms – Part 1 – With Introduction to the Cultic Poetry*, Gran Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988 (FOTL, 14).

3. Tentativa de construir la historia de la lamentación

Las condiciones de vida de la mayoría de las personas en Medio Oriente antiguo no era ni más ni menos difícil que la de hoy. La reacción a las dificultades impuestas por la vida, por parte de las personas sufridas, tiene semejanzas. Básicamente, la razón para la lamentación no está en la naturaleza, sino especialmente en el ser humano. Esta es una constatación hecha a partir de eventos fundantes de la historia bíblica: el relato de la creación observa que el lamento por la fatiga del trabajo y el dolor del parto es justo (Gn 3,16-17), y el lamento de los hebreos en Egipto antecedió la liberación de los esclavos (Ex 3,7-10). A partir de allí, el pueblo de la Biblia descubrió la buena nueva de ser escuchado y atendido por Dios en los momentos de sufrimiento.

4. La historia de la práctica de lamentar: una hipótesis

El rito de lamentación de la muerte de una persona tiene un origen enteramente profano. Originalmente, el nombre de Dios estuvo ausente de esos ritos, pues probablemente la intención de esa celebración era divinizar al muerto.

Con todo, Israel transformó esa realidad, integrando la queja como un elemento esencial en el proceso de liberación. Esa es la razón por la cual la lamentación es parte integrante del movimiento histórico de la cultura y la teología del Antiguo Testamento. Por esto, Israel adoptó, desarrolló y resignificó la práctica de lamentar, especialmente desde su condición de oprimido. En otras palabras, los creyentes yavistas hicieron una nueva lectura de la práctica de lamentar. Mucho más que eso, ellos resignificaron esa práctica en el ámbito israelita.

En cualquier intento de estudiar la práctica de la lamentación en Israel es fundamental que se analice el uso del verbo *sapad* "golpear el pecho", "llorar", "lamentar", y el sustantivo *misped* "exequias", "llanto", "lamentación". Con esos términos, es posible conocer la historia de la práctica de *lamentar* entre los israelitas, así como la resignificación hecha por ese pueblo.

Israel no inventó la práctica de lamentar, aunque eso era común entre ellos. La lamentación es descrita a través de los términos hebreos como *sapad* "golpear el pecho", "lamentar", y *misped* "llanto", "lamentación" (Gn 23,2; 50,10), *yalal* "gemir", "lamentar", *yelel* "gemido", "lamento", *yelalah* "lamento" (Is 14,31; Jr 25,34; Jl 1,5-14). Lamentar fue una práctica bastante popular, descrita en el Antiguo Testamento. Es sabido, a través de los textos bíblicos (1 Re 14,13; Job 27,15; Jr 16,4.6), que el luto exigía la realización de ritos (1 Sm 25,1; 28,3). A esas ceremonias eran agregadas exclamaciones de pesar: *hoi* o *ho* (Am 5,16; conforme a Jr 22,18). Por tanto, la realización de ese rito, sea en función de un muerto o como consecuencia de una catástrofe, era un deber imperativo.

La resignificación del rito de lamentación por parte del pueblo de la Biblia es un hecho bastante significativo para entender el Antiguo Testamento. Si la lamentación en torno a la muerte de una persona, en el mundo profano, era como un rito volcado a la nostalgia del pasado, la queja de un oprimido es vista como un ansia de liberación. Allí está la gran contribución de la forma de lamentar del pueblo de la Biblia. No se lamenta por el simple deber de lamentar, sino que esa queja está orientada hacia la esperanza de liberación.

La resignificación del rito profano de la Pascua, por parte de los esclavos hebreos liberados de la esclavitud egipcia, puede ser comparada a la lamentación. Como aconteció con la celebración de la Pascua, Israel experimentó una nueva forma de lamentar. El pueblo de la Biblia dejó de hacer de la queja una autoflagelación o una ceremonia puramente emocional centrada en si misma, y pasó a asociar el acto de lamentar a la memoria de la liberación de Egipto. Por tanto, es esclarecedor tomar el evento descrito en Éxodo 3,7-10, cuando Yavé oye el clamor de los esclavos en Egipto:

> "Yavé dice:
> Yo vi, yo vi la miseria de mi pueblo que está en Egipto.
> Yo oí su clamor a causa de sus opresores;

Aquí está!
Yo conozco sus angustias.
Por eso,
yo descendí a fin de liberarlos de la mano de los egipcios,
y para hacerlos subir a aquella tierra buena y vasta,
tierra que mana leche y miel.
(...)
Ahora,
el clamor de los hijos de Israel llegó hasta mí,
y también veo la opresión con que los egipcios los están oprimiendo.
Ve, pues,
yo te enviaré al Faraón,
y yo te enviaré al Faraón,
para hacer salir de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel" (Éxodo 3,7-10).

Este relato se transformó en arqutipo de la forma hebrea de lamentar. Las descripciones básicas del sufrimiento humano están presentes a través del campo semántico de la lamentación: *'ani* "miseria", *sa'aq* "clamar", *nagas* "oprimir", *make'ob* "sufrimiento", *lagas* "oprimir". Sin embargo, la novedad no está en esa constatación, sino en la presencia de Yavé que conoce la angustia del pueblo que se queja, ve la miseria de los sufrientes y oye el grito del oprimido.

Si antes el grito de dolor era un desahogo sordo, ahora la lamentación adquiría un elemento histórico y teológico. Sin duda, toda la historia del éxodo se vuelve significativa para aquella banda de esclavos y esclavas. En la ceremonia de pascua de los seminómadas, el miedo a las fuerzas destructoras de la naturaleza se perpetuaba. De la misma forma, el grito de luto de una persona de la familia del muerto funcionaba tan solo como un desahogo sin retorno.

5. Lamentación: consecuencias históricas y teológicas

Entre los grandes tratados teológicos sobre el Antiguo Testamento, Claus Westermann[2] fue ciertamente quien profundizó y amplió la investigación en torno del tema de la lamentación. Evidentemente Westermann no trató todas las cuestiones relativas al tema, sin embargo, él fue quien en definitiva abrió las puertas de esa investigación tan necesaria para el conocimiento de la cultura y la teología del pueblo de la Biblia.

5.1 En la teología del Éxodo

No hay como leer la historia bíblica sin recurrir a Moisés y al éxodo de Egipto. Esa memoria fue preservada por la constancia de la celebración de la Pascua (Ex 12,1-14.21-28; Dt 16,1-8). Y en verdad, no hay como separar la memoria de la Pascua del gesto de lamentar, ya que toda la historia del éxodo comienza con la queja de los esclavos y esclavas en Egipto.

5.2 En la teología del culto

La insistencia en celebrar la pascua hizo que el pueblo israelita conociese concretamente a su Dios. Las señales que comprueban esa fe están dispersas en la literatura bíblica, particularmente, en el libro de los Salmos que es el testimonio más elocuente de las actividades del culto. Si el libro de los Salmos constituye la más valiosa documentación sobre el culto, es posible ponderar la importancia de la lamentación como expresión litúrgica del pueblo de la

---

2 Claus Westermann, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

Biblia. Nada menos que cuarenta salmos bíblicos fueron compuestos de acuerdo a la tipología literaria conocida como "lamentación".

La gran presencia de ese género literario en el libro de Salmos no constituye un factor accidental o un modismo de un período particular de la historia bíblica. Todo hace pensar que la lamentación es un factor tan permanente cuanto la esperanza.

5.3 En el proceso de edición de la Biblia Hebrea

James A. Sanders, uno de los más destacados miembros del equipo internacional de investigadores de los Rollos del Mar Muerto y autor de importantes libros en el campo de la Crítica Textual, escribió y continúa afirmando que "la traumática experiencia del exilio y la necesidad de Israel de buscar su identidad en medio de la desintegración, provocó una frenética actividad literaria que resultó en un primer nivel de canonización de la Torá y de los Profetas, hacia fines del siglo VI antes de Jesús"[3]. Sanders observa dos cuestiones interesantes: primero, la búsqueda de la identidad que fue una de las cuestiones generadoras de la demarcación de los libros autorizados para conducir a la comunidad judaíta; segundo, que el canon comenzó a tomar forma en el momento traumático de la destrucción de Jerusalén y de sus instituciones políticas. Para él, lo mismo ocurrió con la formación del canon del Nuevo Testamento, pues ese proceso tuvo su inicio solamente después de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 d.C.

Las observaciones de James A. Sanders son estimulantes. En la búsqueda de identidad, el pueblo judaíta encontró una literatura que presentaba a Yavé como un Dios fuerte y que actúa en favor de Israel a través de sus obras salvíficas. La tragedia del 587 a.C. trajo un hecho nuevo que provocó un fuerte impacto en la fe de los creyentes yavistas. Los textos de esa época expresan una nueva tendencia, a saber, cuestionar la actuación de Yavé:

> "¿Hasta cuándo, Yavé, pediré por socorro y no me oirás,
> gritaré a ti: violencia!, y no salvarás? (Hab 1,2)

En el proceso de edición de la tercera y última parte de la Biblia Hebrea, denominada *ketubim* "Escritos", aparece claramente que la lamentación no es simplemente una cuestión preferencial de un género literario o una postura circunstancial de un período de la historia del pueblo de la Biblia. Ciertamente es mucho más que eso.

El orden de los libros de la Biblia Hebrea posee una organización diferente a la Septuaginta y a la Vulgata. Los motivos que llevaron a estas dos versiones a alterar el orden del texto masorético no tiene una justificación convincente. El hecho es que ellas complicaron el orden de los libros y lógicamente establecieron un desorden injustificable.

El orden de los libros que componen la tercera parte de la Biblia Hebrea ciertamente tiene una razón de ser. ¿Es una organización orientada hacia la lamentación? Aparentemente si, aunque es necesario entenderlo y demostrarlo. Para iniciar esa pesquisa se hace necesario conocer el orden de los libros tal como los tenemos en la Biblia Hebrea: Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemias, 1 Crónicas y 2 Crónicas.

Ante esa organización establecida por el proceso de canonización de los "Escritos" *ketubim*, son posibles algunas conclusiones:

(1) En su importante obra, Julio Trebolle Barrera[4] argumenta que la secuencia de los libros narrativos fue establecida conforme al orden cronológico. Ciertamente, Trebolle Barrera sustenta su argumento utilizando la lógica del orden de la primera parte de la Biblia Hebrea,

---

[3] James A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. 91-116.

[4] Julio Trebolle Barrera, *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã - Introdução à história da Bíblia*, Petrópolis: Editora Vozes, 1996, p. 190-192. En castellano: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1993.

la Torá, y también la secuencia de los libros conocidos como "Profetas Anteriores": Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes. En lo que concierne a la secuencia de los libros de Génesis hasta 2 Reyes no hay como desobedecer esa lógica, pues los relatos históricos tienen que estar dispuestos de acuerdo a la cronología de los hechos acontecidos. Sin embargo, la razón cronológica no se aplica al orden de los libros de los profetas escritores. Isaías encabeza la lista de los profetas por el simple hecho de ser el más importante (de acuerdo a Gerhard von Rad[5]). En el orden cronológico Amós sería el primero, pero su libro se encuentra en sexto lugar en el orden de los libros de la sección de "Profetas" (de acuerdo a Milton Schwantes[6]).

(2) En base al criterio utilizado para colocar el libro de Isaías como cabeza de los demás profetas, argumentamos que la elección de los libros de Salmos y Job para abrir la lista de las trece obras que componen la tercera parte de la Biblia Hebrea, denominada Escritos, está relacionada con la lamentación. Así, la razón que motiva el privilegio de abrir este último bloque es la lamentación. En el libro de Salmos, el lamento es la parte que más se destaca. Infelizmente somos prejuiciosos para con la lamentación, pero ella es parte de la profecía. Lo concreto es que el lamento constituye una esperanza para la superación de todos los males.

En cuanto al libro de Job, él es un gran salmo de lamentación que provoca en sus lectores y lectoras la reacción y la protesta; es una perfecta recuperación de la lamentación del libro de Salmos. Así mismo, el llanto de Job es parte de la búsqueda de Dios y el lamento provoca la solidaridad ante el dolor y el sufrimiento.

(3) Siguiendo a los libros de Salmos y de Job vienen Proverbios, Rut y Cantar de los Cantares. Son libros que hablan de esperanza y que estimulan a los y las sufrientes a superar el dolor. El método para vencer el sufrimiento no es importante: los autores enfrentan los problemas casi indisolubles de la vida de manera a veces irónica, y a veces a través de pequeños versos de sabiduría. Lo importante es creer y tener esperanza. La intención de esos libros es afirmar que en la desesperanza las personas deben comenzar a pensar que no están solas. La sabiduría forma parte de la presencia de Dios para traer la esperanza de superación del sufrimiento.

(4) El retorno de la lamentación acontece a continuación de Proverbios, Rut y Cantar de los Cantares, con los libros de Eclesiastés y Lamentaciones. Eso nos hace pensar que el ritmo de la vida es lamentar en esperanza, pues la vida siempre nos depara dolores, desafíos y luchas. Esto nos lleva a reflexionar sobre el amplio contexto de la lamentación, como práctica en las actividades cúlticas en Israel. Evidentemente que la queja abordada en aquellos libros no se refiere al murmullo representado por el término hebreo *lun* (Ex 15,24; 16,2.7.8; Nm 14,2; 16,11). Sino lo que es destacado en esos libros es que "la queja resulta un componente esencial en el proceso de liberación del yugo egipcio y de otros casos semejantes; de ahí que tiene su lugar asegurado en una teología del Antiguo Testamento"[7]. Por tanto, los "editores" de la Biblia Hebrea, y particularmente de la tercera parte, los "Escritos", optaron por la teología antes que por la cronología.

6. Algunas lecciones que quedan

(A) La importancia de la lamentación en el Antiguo Testamento está en función de su estrecha relación con la realidad pura y dura de la vida. La lamentación, tal como la tenemos en el texto bíblico, está ubicada en los momentos traumáticos del pueblo de Israel. En lo que concierne al Primero y Segundo Testamento, sus ediciones y cononizaciones se iniciaron, respectivamente, después de las dos destrucciones del Templo de Jerusalén, a saber 587 a.C y 70 d.C.

---

5 Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 187-218.

6 Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras - Reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

7 Claus Westermann, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 144-150.

(B) En medio de la realidad pura y dura, la tendencia del creyente yavista fue de desanimarse y perder su fe. Muchos, ciertamente, vivieron eso, pero un grupo denominado "remanente" sostuvo la bandera de la fe, rescatando los más significativos relatos de fe de la historia del pueblo de la Biblia. Maltratado por la dureza de los acontecimientos, ese puñado de creyentes yavistas empezaron a buscar la identidad de la fe, y en esa búsqueda el grupo encontró la información de que la salvación de Yavé viene a través de la lamentación.

(C) La prioridad dada por los editores de la tercera parte de la Biblia Hebrea, los Escritos, tiene que ver con la importancia de la lamentación para la vida de la comunidad judaíta. En el culto del Segundo Templo, probablemente, había un espacio para que el hombre y la mujer expresaran sus quejas. Se trata de una cuestión muy importante para el creyente: en medio de su sufrimiento, el pobre quejoso es acogido por la comunidad. Ciertamente él ha sido violentado en sus derechos, pero en el Templo él es acogido, escuchado, valorizado, a pesar de sus aparentes ambigüedades y contradicciones. En el Templo, sus alegrías y sus sueños son retomados. Tal vez, por primera vez en la vida el pobre quejoso es ecuchado, tomado en serio y atendido.

(D) Tal como ocurrió con la selección de los 150 salmos para componer el salterio, la elección de la lamentación como tema de apertura del bloque de los "Escritos" tuvo la influencia directa de la comunidad de creyentes yavistas. Viviendo bajo agresión, interna y externa, la comunidad tenía en la lamentación la esperanza de la liberación.

Bibliografía

Claus Westermann, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

Claus Westermann, *O Antigo Testamento e Jesus Cristo*, São Paulo: Paulinas,1979.

Claus Westermann, *The Psalms: Structure, Content and Message*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980.

Erhard Gerstenberger, *Salmos*, São Leopoldo: Faculdade de Teologia, vol.1-2, 1982.

Erhard Gerstenberger, *Psalms – Part 1 – With Introduction to the Cultic Poetry*, Gran Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988 (FOTL, 14).

Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Salamanca, Sígueme, 1990.

Hans-Joachim Kraus, *Teología de los Salmos*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

James A. Sanders, *Torah and Cânon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972.

John H. Hayes (editor), *The Old Testament Form Criticism*, San Antonio: Trinity University Press, 1977.

John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, Nashville: Abingdon, 1979.

José Bortolini, *Conhecer e rezar os Salmos - Comentário popular para os nossos dias*, São Paulo: Paulus, 2000.

Julio Trebolle Barrera, *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã - Introdução à história da Bíblia*, Petrópolis: Editora Vozes, 1996. En castellano: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1993.

Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, London: Adam and Charles Black, 1959.

Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras - Reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

Tércio Machado Siqueira
rua do Sacramento 230
São Bernardo do Campo/SP
09735-460
Brasil
tmsiqueira@uol.com.br

Traducción y adaptación al castellano: Samuel Almada

El grito de Job y de su mujer

Resumen
No es posible afirmar que Job tuvo la razón y los amigos erraron o viceversa. Todos partieron de la certeza de la teología de la retribución. Los amigos gritando a Job que la misma funcionaba siempre. Job gritó a El Shaddai, porque quería, de todas maneras, que la misma funcionase.
Job y sus amigos llamaron a Dios como El, Elohim, Adonai y, sobre todo, Eloah y Shaddai. ¡Todo menos Yahweh! Shaddai es un Dios a medida de la gente, que se orienta por nuestras elecciones. Es el Dios de la teología: es reflejo de la experiencia humana. Es un Dios a nuestra imagen y semejanza. Forma parte del sistema y lo legitima. Eloah/Shaddai sólo quiere obediencia y sujeción.
Job quería ver a Shaddai, y quien se le aparece es Yahweh, en medio de la tempestad. Por medio de los ojos de Yahweh, Job es llevado a contemplar la rebeldía, la indomabilidad, la insumisión, la independencia de la vida generada por la fuerza de Yahweh[1]. No la esclavitud, no la sumisión, no el miedo. La rebeldía indomable es la característica del espíritu de Dios en sus criaturas. Yahweh: es el creador y libertador que nos convoca a ser, como él, creadores y libertadores contra toda tiniebla, contra todo Leviatán, contra toda forma de muerte, de sufrimiento y de opresión; también cuando nosotros somos las víctimas.

Abstract
It is not possible to affirm that Job was right and his friends wrong, or vice versa. They all took as their starting point the theology of retribution. The friends were shouting at Job that it always works. Job shouted to and against El Shaddai because he wanted it somehow to work.
Job and his friends called God El, Elohim, Adonai, and above all Eloah and Shaddai. Everything but Yahweh! Shaddai is a God whose measure is us, oriented toward our choices. He is a God of theology: he is a reflex of human experience. He is God in our image and likeness. He is part of the system and legitimates it. Eloah/Shaddai wants nothing but obedience and subjection.
Job wanted to see Shaddai, but it is Yahweh who appears to him in the whirlwind. Through the eyes of Yahweh Job is led to contemplate the rebelliousness, the untamability, the lack of submission, the independence of the life which is generated by the power of Yahweh.[2] Not slavery, not submission, not fear. The untamable rebelliousness is the characteristic of the spirit of God in his creatures. Yahweh is the creator and liberator who calls us to be, with him, creators and liberators against all oppression: even when we are the victims.

Todos nosotros, seres humanos estamos condenados a pensar en Dios a partir de las pequeñas categorías de nuestra mente. No hay cómo hablar de Dios sin proyectarlo en nuestra vida, nuestra experiencia, nuestro imaginario y, por eso, nuestras limitaciones, los confines de nuestra historia.

Esta realidad está tan conectada con la teología que siempre permanecerá la duda al respecto de todo lo que se dice de Dios:¿será que Dios no es más que una proyección de nuestra realidad? ¿Será que Dios no pasa de nuestra necesidad de tener respuestas, consuelos, certezas, seguridades, motivaciones de vivir?

---

[1] Leif E. Vaage, "Do meio da tempestade – A desposta de Deus a Jó", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, Vol 21, 1995, p.63-77.

[2] Leif E. Vaage, "Do meio da tempestade – A desposta de Deus a Jó", en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol. 21, 1995, p.63-77.

¿Es Dios algo más que una proyección de nosotros mismos, de nuestras ideas, de nuestra vivencia social?

Al final, siempre quedará la pregunta: ¿Existe Dios? Y, quizás, más intrigante todavía: si Dios existe, ¿para qué existe?

Ésta es una pregunta que incomoda nuestra fe cuando se confronta con nuestra racionalidad, pero incomoda mucho más cuando la gente ve injusticias, guerras, opresiones, corrupciones, racismos que victiman millones de nuestros hermanos y hermanas, sin que Dios haga algo por salvarlos.

Y todavía más incómoda cuando el sufrimiento, el dolor y la muerte alcanzan directa, cruel e inexplicablemente nuestras propias vidas y nuestros propios hogares.

Dios, ¿dónde estás?

El libro de Job trabaja con estas dudas, con estas inseguridades. El libro de Job pone en discusión a todos nuestros teólogos y teólogas y a todas nuestras teologías.

Es de nosotros, doctores y doctoras, que este libro habla y habla de nuestras elucubraciones teológicas, muchas veces fútiles e inútiles, que se originan en nuestras academias.

Es con nosotros, habladores compulsivos que pretendemos saber de Dios, que este libro quiere dialogar.

1. Lo que dicen los estudiosos

Muchas páginas fueron ya escritas sobre el libro de Job y podemos aumentar muy poco a lo que ya fue dicho y contradicho.

Vamos a resumir aquí lo que lo que nos dice la investigación bíblica respecto a este libro:

a) La estructura del texto

Parece evidente que hubo un largo proceso redaccional, que debe haber durado mucho tiempo y en el cual, podemos identificar, por lo menos, tres momentos redaccionales.

Un primer texto, muy breve –posiblemente el más antiguo, escrito alrededor del siglo VIII aec – redactado al estilo de los cuentos edificantes y que está constituido por los primeros dos capítulos y por la conclusión del libro, en 42,10-17.

Sería éste un elogio a la teología de la retribución mostrando que, para los justos, los sufrimientos son enviados por Dios para probar su firmeza y fidelidad. Si permanecemos en la paciencia, aceptando de la mano de Dios las cosas buenas y las cosas malas, con toda certeza, seremos recompensados y todo tendrá un final feliz.

Nada diferente de los mensajes de las novelas en su conjunto.

Es en este sentido, que la memoria de Job es retomada en el libro de Ezequiel para repetir, cuatro veces, que la justicia de Job sólo serviría para salvarse, apenas él mismo y nadie más.

> "Aunque estuviesen en medio de la tierra estos tres hombres, Noé, Daniel y Job, ellos, por su justicia, salvarían únicamente su propia vida, dice Yahweh Dios (...) Tan cierto, como yo vivo, dice Yahweh Dios, aunque estos tres hombres estuviesen en medio de la tierra, no salvarían ni a sus hijos ni a sus hijas; sólo ellos serían salvos, y la tierra sería desolada" (Ezequiel, 14,14-20)

La carta de Santiago, también, destaca la lectura retribucionista de las memorias de Job, para exhortar a los fieles en la paciencia y en la perseverancia:

> "Miren que tenemos por felices a aquellos que perseveraron firmes. Han escuchado de la paciencia de Job y vieron el fin que el Señor le dio; porque el Señor es lleno de eterna misericordia y compasivo" (St 5,11).

El segundo momento redaccional sería bastante posterior, alrededor del siglo V aec. El libreto anterior fue usado como molde de un texto poético que, en 29 largos capítulos, nos presenta a Job en debate con la sabiduría retribucionista representada por los tres sabios.

Los caps. 32-37 que nos relatan el discurso de Elihú, con el cual Job siquiera dialoga, podrían identificar un tercer momento redaccional, muy cercano, por lo demás, del segundo y que resumiría la sabiduría teológica dominante en la época.

b) El "lugar" redaccional

¿Quién escribió este texto? ¿A qué grupo social representa? ¿Qué partido o texto toma en consideración en el conflicto social que lo produjo?

Aquí comienza una discusión que parece sin fin. Es evidente que la redacción final del libro nos presenta un debate bien polémico, en el cual teologías diferentes quedan enfrentadas.

Es indiscutible que hay un contexto conflictual tras estas páginas. Pero, ¿qué tipo de conflicto?

Este conflicto nada tiene que ver con Jerusalén, ni con el segundo templo sadocita. En ningún momento la solución pasa por los sacrificios expiatorios y rituales purificadores que restablezcan el debido orden de las cosas. Como en casi toda la literatura sapiencial, es evidente la ausencia total de sacerdotes, levitas, templos y altares[3].

Los sacrificios reparadores y purificadores sólo aparecen en forma de holocaustos y en el texto más antiguo: los celebrantes son el propio Job y los tres sabios (1,5; 42,8)

Y, posiblemente, poco o nada tiene que ver con Judá. Todos los personajes son "extranjeros": Job es de la tierra de Hus (1,1), Elifaz viene de Temán, Bildad de _uaj, Sofar de Naamat y Elihú viene de Buz. Son todas ellas, ciudades situadas en la región árabe, al sur de Edom; ¿o serían de la región aramea, al sur de Damasco?

Es un texto que parece no tener nada que ver con Israel; no con el pueblo. Lo que está en discusión es el ser humano: hombres y mujeres frente a su realidad y frente a su historia, personal y comunitaria. El hecho de que Job no tenga genealogía puede ser un signo de este horizonte universal.

Es la búsqueda por una respuesta universal para realidades concretas y universalmente vividas. La relación y hasta la dependencia de la literatura sapiencial de otros pueblos, sobretodo, árabes, egipcios y mesopotámicos, es, evidente y reconocida por todos los exegetas.

En este contexto, el libro de Job toma, indiscutiblemente, el lado de quien sufre, de quien grita y clama por la justicia, al lado de los pobres y de las pobres y rechaza explicaciones y teologías de quien procura silenciar el grito del pobre, encubriéndolo en nombre de Dios y proclamando, como única solución, el arrepentimiento y la resignación, en nombre del miedo que él inspira, por causa de su inmensa e incuestionable justicia.

c) El género literario

Jerónimo decía al hablar del libro de Job: "inicia con prosa, continúa en poesía y termina en un sermón. Son usadas todas las leyes de la dialéctica: proposición, discusión, confirmación, conclusión. En él, todas las palabras deben ser tomadas en su sentido pleno."

Teodoro de Mopsuéstia comparó el libro a una tragedia. En el Talmud, inclusive con controversias, se afirma que "Job nunca fue criado ni existió, se trata, sencillamente, de una parábola". Maimónides, el sabio árabe, dice que "la base del libro es una ficción, pensada con el objetivo de explicar las diferentes opiniones del pueblo respecto a la divina providencia."[4]

Su origen literario puede ser encontrado en el ambiente sapiencial o judiciario o de lamentaciones. Cada propuesta encontró exegetas conmovidos, listos a defenderla.

---

[3] El único texto en que aparecen los sacerdotes, es para decir que "a los sacerdotes, llévalos despojados de su cargo y a los poderosos transtorna" (Job 12,19).

[4] Pio Fredizzi, *Giobbe*, Torino, Marietti, 1972.

d) La posición canónica

El debate alrededor del libro de Job, puede adquirir otras connotaciones si tomamos en consideración la colocación que el libro de Job, ocupa en las diversas versiones.

El canon hebraico – masorético, coloca a Job, justo después del libro de los Salmos y antes de Proverbios, haciendo de él el centro de la primera de las colecciones reunidas entre los escritos.

El canon griego de la Septuaginta, descoloca a Job, hacia el corazón de la colección de los libros poéticos, después de los Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares y antes de la Sabiduría, del Sirácida y los Salmos de Salomón.

El canon latino de la Vulgata, seguido por las bíblias católicas y protestantes tradicionales, hace de Job, el libro de apertura de los textos sapienciales: una especia de clave de lectura de toda la colección.

La hermenéutica canónica de la Biblia, también es desafiada por este libro que, de cualquier manera, al inicio o en el centro de las colecciones sapienciales, adquiere una importancia clave de lectura, para todo el conjunto.

El libro que viene después del de Job es, entonces, decisivo, en la lectura canónica, para su interpretación.

En el texto masorético, la salida hacia el drama de Job, siguiendo la propuesta de los Proverbios, es la vida sencilla y honesta del justo, fruto verdadero de toda sabiduría. Se trata de continuar obrando como Job, siempre, proclamó haber actuado.

La Septuaginta ya nos señala la salida por la certeza de la justicia inmortal de Javé (Sb 5). El justo que sufre, inexplicablemente, adquiere, aquí, la dimensión del justo que es perseguido y condenado a muerte, pero cuya vida está segura en las manos de Dios, pues,

> "los justos viven para siempre, reciben del Señor su recompensa, cuida de ellos el Altísimo" (Sb 5,15).

La Vulgata, a su vez, nos indica la salida hacia la oración. Las lamentaciones del justo que sufre, continúan multiplicadas en los salmos y aparecen confrontadas con la memoria de una historia que, a pesar de los pesares, siempre fue una historia de salvación. Se abre, así, espacio para la resistencia y la esperanza del justo en permanecer en el camino de la justicia, en la certeza de que

> "él es como árbol plantado junto a la corriente del agua, que, al tiempo debido, da su fruto, y cuyo follaje no se marchita; y todo cuanto él haga le saldrá muy bien". (Sl 1,3).

Como estamos viendo, las posibilidades interpretativas son variadas, dependiendo inclusive del lugar canónico ocupado por el libro.

Hechas estas premisas y frente a tantas interpretaciones, me atrevo a presentar mi clave de lectura para este libro, que, con seguridad, existió antes de entrar en cualquier canon.

Asumo como tranquilas y no discuto las cuestiones literarias y de datación del texto que presenté anteriormente. Lo que me interesa, sí, es hacer de este texto una lectura que sea capaz de hablar y encontrar eco en nuestra realidad latino-americana, marcada por la presencia de tantos sufridores y sufridoras que continúan gritando: "¿hasta cuándo?".

2. El punto de partida: la teología de la prosperidad

Job está viviendo una situación de gran prosperidad: una riqueza inconmensurable acompaña la rectitud e integridad de quien teme a Dios y se aparta del mal.

Estamos hablando del "más rico de todos los hijos del Oriente" (1,3b).

El paralelismo es evidente: el más íntegro = el más rico.

De los siete hijos y de las tres hijas de Job, sólo se recuerdan los numerosos banquetes y los días de fiesta. Ellos no necesitan hacer nada, ya que papá Job tiene esclavos en un gran número.

La única preocupación de Job es con la "purificación" de ellos que, con certeza, deberían cometer algunos abusos en esta vida placentera e inútil. Los días de fiesta eran seguidos por una celebración casera, cuando todos eran convocados para ser purificados. Job ofrecía un holocausto por cada uno de sus hijos, pues se decía:

"tal vez mis hijos en su pensamiento, pensarán cosas malas[5] contra Dios" (1,5)

¿Por qué será que ellos, teniendo todo lo que querían de la vida, irían a pensar cosas malas contra Dios? A no ser que Job supiese cómo es común al rico, pensar que Dios no está ahí, con lo que sucede con nosotros. (Sl 73,9-12; 10,11; Sf 1,12).

El holocausto ofrecido en nombre de cada uno, "repara", así, la posible falta de los hijos.

3. ¡Tú me instigaste contra él para aniquilarlo!

Éste es el lado más cínico de nuestra narración.

Job es bueno, ¿porque todo le va bien (intuición satánica) o Job es bueno porque es el mejor esclavo de Dios que existe en la tierra (deseo divino)?

Es el más rico de todos, ¿también el mejor de todos?

El 'tira-y-afloja' entre Dios y Satán, provoca la muerte de todos los numerosísimos esclavos de Job – de los cuales sólo quedan cuatro para poder contar la historia – y de todos los hijos e hijas suyos.

La perseverancia de Job en su integridad, a pesar de la desgracia y del luto, hace que hasta Dios se arrepienta de haberse dejado llevar por Satán a tamaña destrucción. (2,3). El arrepentimiento, dura bien poco Nuevamente, provocado por Satán, Dios deja que Job sea reducido a un cachivache de la humanidad.

El más rico se convirtió, ahora, en el más pobre, el más miserable, el más enfermo de todos los hombres: sentado en medio de la ceniza, él está rascándose con un pedazo de cerámica.

La presencia de tanta ceniza nos hace intuir cuan grande y largo fue el luto de Job.

No hay ninguna actitud paterna en este Dios, que quiere demostrar a Satán, cómo es de bueno su esclavo Job. A Él no le importa causar muerte, dolor y destrucción, con tal que sea capaz de convencer a Satán de la paciente sumisión de Job.

Éste es el otro lado perverso de la teología de la prosperidad. Si no hay prosperidad, es porque Dios está probando hasta cuándo y hasta cuánto resiste la fe del pobre.

El culmen de la situación es que no va a haber una tercera audiencia celestial, y nosotros, lectores, nunca sabremos si Satán, al final, se convenció de que Job era, de verdad, el mejor esclavo que Dios pudiera desear.

4. El grito de la mujer

Los labios de Job no pecan. De su boca sólo sale aceptación y resignación. En medio de la historia, el primer grito de revuelta, viene de su mujer.

El texto masorético liquida este grito en una simple frase:

"¿todavía perseveras en tu integridad?" (2,9)

Al igual que Dios, la mujer de Job, también se admira por su "perseverar en la integridad". Dios casi se arrepintió por lo que había dejado hacer con Job. Casi...

---

[5] Aquí, como en 1,11 y 2,5.9 el hebreo usa la palabra "bendecir" a Dios como indicadora de un pecado cometido. El texto griego, empero, trae "pensarán maldades contra Dios". ¿Hay quien resuelva la contradicción, afirmando que el texto masorético usó "bendecir" como un eufemismo, para evitar la presencia de un término peyorativo al lado del nombre de Dios?

Su mujer ya entendió esto: Dios prefiere derrotar a Satán, a través de la fe de Job, que cuidar del mismo Job.

"Bendice/maldice a Dios y muere". (2,9)

Lo que la mujer gana por haber intuido la realidad de un Dios que hace lo que quiere, cuando quiere, y como quiere, es la de ser llamada "tonta".

A lo largo de los siglos, esta mujer, como por el contrario, la mujer de Sócrates y la del Sirácida, será el símbolo –queridísimo a la sabiduría masculina- de la mujer que atenaza la vida del pobre que ya sufre.

El texto griego de los LXX nos presenta, también, un grito bien diferente que, quizás, nos ayude a entender la exasperación de esta mujer.

"Después de mucho tiempo, su mujer le dijo: ¿hasta cuándo continuarás diciendo:

- voy a esperar un poco más de tiempo, aguardando la esperanza de mi salvación.

He aquí que desapareció de la tierra tu memoria: los hijos y las hijas, dolor y trabajo de mi vientre, por los cuales yo sufrí en vano.

Tú mismo estás tumbado lleno de heridas y pasas las noches al relente, en cuanto yo, mujer sin casa y al día, voy de lugar en lugar, de casa en casa, esperando la puesta del sol para descansar de las fatigas y de los dolores que ahora me atormentan.

Pero, di una palabra al/contra el Señor y muere." (2,9 LXX)

¡Cuánto dolor en estas palabras!. Todos, hasta Dios, sólo se preocupan de Job y de sus reacciones. Nadie se preocupó lo mínimo, frente a las reacciones de esta mujer.

Los hijos que murieron son aquellos que ella dio a luz con su dolor; la casa destruida es aquella de la cual ella cuidaba con cariño; de mujer del hombre más rico del mundo, ella es obligada a mendigar 'algo', de casa en casa, como al día, para sustentar a sí y a su marido, dolorido de la cabeza a los pies y, todavía más, obligada a soportar el hedor de su hálito (19,17).

Con todo, no es tanto esto lo que exaspera a la mujer. Lo que la revuelve es la actitud de Job, el cual, después de mucho tiempo, continúa diciendo:

"voy a esperar un poco más de tiempo aguardando la esperanza de mi salvación".

Job no se abre a la teología de la prosperidad. Si él manifestaba su sumisión y aceptación resignada de tantos dolores, era porque creía que, pasado el tiempo de la prueba, la recompensa, la salvación era inevitable. Era cuestión de esperar sólo un poco de tiempo; solamente un poco...

La mujer cuestiona, desentona, atormentada por las fatigas, por los dolores y por las pérdidas habidas y, incluso así, sin dejar de luchar, de hacer todo lo que puede para asegurar su vida y la de su marido.

Ella se cansó de oír a Job hablar para sí o para ella. Ella quiere oír a Job decir una palabra al Señor. Aunque para ello, él tenga que morir. Al fin y al cabo, ésta es sólo la opción que Satán y Dios le dejaron cuando lo aniquilaron en todos los sentidos, dejándole solamente la vida (2,6).

Vivir así, ¿por qué? ¿Para qué? ¿Para quién?

5 . Siete días y siete noches después

El grito de la mujer desentona del silencio de todos los demás.

Los amigos que vinieron para compartir el dolor de Job y para consolarlo, después de romper en llanto y celebrar los gestos rituales de luto, quedan sentados, al lado de él,

"sin decirle una palabra, viendo cómo era atroz su sufrimiento" (2,13).

Por siete días y siete noches.

Es a la vuelta de los siete días en los cuales Dios, con su palabra, venció a la muerte y generó la vida.

En esta vez, son siete días y siete noches de silencio total, en las sombras del dolor.

Después, la palabra que se va a escuchar será una palabra de muerte:

"Perezca el día en que nací y la noche en que se dijo: ¡Fue concebido un hombre!" (3,3)

Es la anti-creación.

Ninguna luz debe iluminar las tinieblas (3,4-6). Las tinieblas, la noche, la maldición, la muerte son mejores que cualquier forma de vida.

En el horizonte está el deseo de la muerte, del sepulcro.

Después de siete días, toda esperanza de salvación desaparece. Siete indica plenitud, totalidad. No vale ya esperar "un poco más de tiempo".

El tiempo se completó y la salvación no llegó.

Job, finalmente, grita. Es el mismo grito de dolor que salió de la sufrida garganta de su mujer.

"¡Por mis hijos sufrí en vano!" (2,9 LXX)

"¿Por qué dar a luz al miserable,
la vida a quien vive en amargura,
a quien ansía por la muerte que no llega?" (3,20-21)

Es la "palabra a/contra Dios" que su mujer cobraba de Job para que la muerte liberadora y deseada pudiese castigarlo:

"a un hombre cuyo camino está cerrado
porque Dios lo cerró de todos los lados" (4,23).

Job dejó de lado su esperanza. Después de siete días, no dio más para esperar nada de Dios.

La creación deja de expresar el "todo bueno" que Dios hizo.

Así como inició, el grito de Job termina gritando lo contrario de lo que proclamaba la primera página del Génesis.

"No tengo descanso, ni sosiego, ni reposo, y ja me viene una gran perturbación" (3,26).

6. El inútil debate sobre Dios

La palabra de Job a/contra Dios es el final del silencio. En silencio sólo va a quedar ahora la mujer.

Los amigos –que nadie sabe por qué, fueron transformados por los LXX en reyes y tiranos; tal vez porque su sabiduría es la base de la sustentación de todo poder- comienzan a hablar desenfrenadamente.

Lo que, al final, ellos dicen a Job es justamente lo que Job dijo a su mujer: "tonterías" (5,2.3; 34,35). Hasta Dios va a llamarlo de "tonto" (38,2) y, al final, él mismo, el propio Job, reconocerá que habló como un "tonto" (42,3) y, de la misma manera, los amigos, también, hablaron "sandeces" (42,8).

Todos los que hablaron de Dios, sin excepción alguna, hablaron "tonterías", hablaron "sin conocimiento".

La narrativa de los caps. 1 y 2, justamente porque es absurda y totalmente irreal, se vuelve paradigmática para el ejercicio de la reflexión teológica, del hablar sobre Dios.

El libro de Job que aparenta ser un debate entre sabios teólogos, en realidad es un conglomerado, un conjunto, una colectividad de "bobos".

6.1 Las tonterías de los amigos sabios

No es el caso de perder tiempo con las "tonterías" proclamadas por los amigos de Job que, desde lo alto de su pretendida "sabiduría", pontifican sobre el dolor y la realidad humana. Todos los comentaristas ya se detuvieron en eso. Y, ¿quién sabe?, ¿no serán las mismas tonterías que todos nosotros, teólogos y teólogas, continuamos hablando, hoy también?

- Dios recompensa a los buenos y castiga a los malos
- Dios es justo y si él te castiga es porque tú te lo has merecido
- Si tú eres bueno, entonces Dios está probando tu fidelidad, por medio de tu dolor
- No arguyas tu voz contra Dios, confórtate con la voluntad de Dios y arrepiéntete de tus pecados

El refrán que los sabios más repiten, para probar la justicia de Dios es que, siempre, los malvados son castigados y perecen. Los tres amigos lo repiten en cada frase del debate con-/contra Job y nuestro texto reparte estas afirmaciones en partes casi iguales entre ellas: son 30 versículos de Elifaz: 4,8-9; 5,2-7; 15,20-35; 22,15-20,29; versículos de Bildad: 8,8-19; 18,5-21; y 27 versículos de Sofar: 11,20; 20,4-29.[6]

La dinámica propia del texto nos lleva a no aceptar los argumentos de los amigos. Nuestra simpatía es orientada hacia Job y los sabios acaban siéndonos presentados como personas antipáticas, sabihondas, pedantes, presumidas y fastidiosas.

El propio Job se muestra contundente contra todas estas argumentaciones; su ironía desmonta todas las pretensiones de estos "embusteros", "charlatanes", (13,14) "consoladores inoportunos" (16,2); así como las pretensiones de teólogos y teólogas de ayer y de siempre.

"Realmente son gente importante
y con Uds. morirá la sabiduría" (12,2)
"Si, al menos, callaran,
les tomarían por sabios". (13,5)
"Sus máximas son proverbios de ceniza
y sus réplicas son réplicas de arcilla." (13,12)
"También yo podría hablar, como ustedes,
si ustedes estuviesen en mi lugar." (16,4)

En su revuelta, en medio de toda su amargura, Job desenmascara la actitud de los sabios que sólo saben hablar de Dios. Él pone el dedo en la llaga y grita la inutilidad y la perversidad de la teología, cuando olvida la realidad humana.

"¿Para defender a El, usarán de la falsedad
y en su favor dirán mentiras?
¿Quieren tomar el partido de él
o sèr los abogados de El? " (13,7-8)

Los que, antes, en el silencio solidario, se mostraron como amigos, ahora, por causa de su sabiduría, se volvieron los "enemigos" de Job.

---

[6] Otros fragmentos que trasmiten los mismos principios, los encontramos en 24,18-24 y 27,13-23. Las imágenes usadas son comunes a otros textos bíblicos, sobretodo a algunos salmos: incluso aparentando toda seguridad, el malvado es derrumbado por un viento fuerte y prolongado; seca desde la raíz ; no tiene savia y seca antes que toda hierba; su bien-estar es efímero, su alegría es pasajera y todo desaparece como en un sueño. Él va a sufrir de inundaciones o sequías, saqueos o guerras; será cortado fuera, como un gallo inútil y arruinado para siempre. Recibirá sentencia desfavorable, perderá todos sus bienes y sus descendientes no tendrán pan para comer. Pesadillas, angustias serán su compañía perenne y ni la muerte será alivio para él: será olvidado.

Para salvar a Dios ellos precisan condenar a Job:
"Si de hecho caí en un error, mi error sólo habla respecto a mí.
¿Quieren triunfar sobre mí, lanzándome en el rostro mi afrenta?
¡Pues Ustedes saben que fue Eloah quien me oprimió,
envolviéndome en sus redes!" (19,4-6)

Ésta es la certeza que Job no tiene miedo de denunciar: ¡el que tiene la culpa de todo es Dios!

6.2 Las tonterías que Job habló

No bastó a Job el primer grito de revuelta, ni bastó hablar a/contra Dios y, después, morir.

La muerte que no llega y, sobretodo, la censura que le viene de los amigos, llevan a Job a hablar, a explicar, a hacer teología, a hablar "de" y "sobre" Dios. Y, al hablar "de" y "sobre" Dios, era inevitable que se dijeran varias "tonterías".

6.2.1 Dios es el culpado por mi sufrimiento

Dando secuencia a su grito de revuelta, acompañando las palabras de su mujer y mostrando haber entendido lo que efectivamente ocurrió y nos fue narrado en los primeros dos capítulos, Job grita, en voz alta y con buen sonido, y sentencia que Dios es el culpable de todo lo que está sucediendo con él.

Las afirmaciones son contundentes y provocadoras:
"Eloah cercó al hombre por todos lados." (3,23)
"Llevo clavadas las flechas de Shaddai
y me siento absorbiéndole el veneno.
Los terrores de Eloah me asedian." (6,2)
"Él , que me arrasa en la tormenta,
y me hiere mil veces sin pretexto." (9,17)
"Vivía yo tranquilo, cuando me machacó,
me agarró por la nuca y me trituró.
Hizo de mí su blanco. Sus flechas zumbaban en torno a mí,
Traspasó mis riñones sin piedad y derramó por tierra mi hiel.
Abrióme con mil brechas y me asaltó como un guerrero. (...)
Aunque no haya violencia en mis manos
Y sea sincera mi oración." (16,12-17)
Él bloqueó el camino y no tengo salida,
Llenó de tinieblas mis caminos.
Encendió su cólera contra mí, y me trata como a su enemigo." (19,8)

La conclusión es trágica y, aparentemente, blasfemadora:
"Él (Eloah) se ríe de la desgracia del inocente". (9,23)
"Lárgame, para que yo pueda tener un instante de alegría." (10,20)

Y no adelanta arrepentirse ni purificarse:
"Aunque me lavase con agua de nieve y purificase las manos con lejía,
tú me sumergirías en la fosa de excrementos
y mis propios vestidos tienen horror de mí." (9,30-31)

El grito de Job se hace angustiante: la única certeza de consuelo ya no le viene de Dios. El la espera de los amigos:
"¡Piedad, piedad de mí, amigos, que me hirió la mano de Eloah!" (19,8-21)

6.2.2 Dios es un soberano despótico que sólo hace lo que le place

Todo lo que Job habla nace de la certeza de que no hay nada que justifique lo que sucedió con él y su familia. Y no acepta las explicaciones de los pretendidos sabios y amigos.

Sólo sobra una respuesta: Dios hace lo que quiere, por el gusto de hacer lo que quiere, para mostrar que él está encima de todo y de todos:

"En su mano está el alma de todo ser vivo
y el espíritu de todo hombre mortal.
Lo que él destruye, nadie lo reconstruirá,
Si aprisiona a un hombre, nadie lo podrá liberar; (12,10.14)
Engrandece a los pueblos y los arruina.
Expande naciones y las destierra." (12,23)

Nuestros criterios de justicia no son capaces de comprender, de acompañar, de entender las elecciones de Dios y, sobretodo, no tenemos cómo descubrir lo que él tenga que ver con nuestra vida, dónde y cómo él entra en nuestra historia.

Al final –y contrariando todo lo que la historia de salvación pretende enseñarnos—parece que el incomprensible poder de Dios sólo se manifiesta en el sufrimiento injustificado de los pobres y de las pobres, que no encuentran salida para su situación de humillación y de opresión. Los ricos, los impíos y los ladrones pueden "desafiar" a este Dios, al mismo tiempo tan omnipotente y tan impotente y –en consecuencia—tan inútil.

"Las casas de los ladrones gozan de paz,
están seguros los que desafían a Eloah,
incluso aquel que lo manipula." (12,6)
¿Por qué continúan viviendo los malvados
y, al envejecer, se convierten, todavía, en más ricos? (...)
Sus casas están en paz y sin temor,
La vara de Eloah no los alcanza (...)
Así terminan sus días en la ventura
Y serenamente descienden a la mansión de los muertos.
Ellos que decían a El:'¡Apártate de nosotros,
Que no nos interesa conocer tus caminos!
¿Quién es Shaddai, para que le sirvamos?
¿Qué provecho obtenemos en invocarlo?'
¿Cuántas veces se apaga la lámpara de las manos,
o se abate sobre ellos la desgracia,
o en su ira, Dios les inflinge sufrimientos? (...)
¿Por qué no preguntan a aquellos que viajaron,
y no encuentran extrañas sus historias:
que el malvado es aliviado en el día del desastre,
y que en el día de la ira, está puesto a salvo?
¿Quién le reprueba la conducta
y quién le paga por lo que hizo?" (21,7-31)

Job sella con seguridad, sus afirmaciones:
"Mis ojos vieron todo esto,
y mis oídos oyeron y entendieron." (13,1)

Los ojos de Job son su ancla de seguridad. Lo que avizora es su certeza, mucho más allá de las reflexiones huecas y vacías de los expertos. La verdad de los hechos debe ser proclamada:

"¡ Vive Dios(El) que me niega mi derecho.
Por Shaddai que me amargó el alma,
en cuanto en mí haya un soplo de vida

y el aliento de Eloah en mis narices,
mis labios no dirán falsedades,
ni mi lengua pronunciará mentiras!" (27,2-4)

Y la realidad está hecha de gente que cambia la demarcación de las tierras y roba los rebaños; gente a la que no le importan huérfanos y viudas; gente que explota, atropella y aplasta a los pobres (24,1-11). Son asesinos, ladrones, adúlteros, amantes de las tinieblas y de la oscuridad de la noche que hacen violencia al pobre y al indigente (24,13-16):

"Suben de la ciudad los gemidos de los agonizantes,
se apaga el estertor de los heridos,
y Eloah ni presta atención a esas infamias." (24,12)

7. Y mi siervo Job habló a/contra mí con fundamento (42,7)

Job, por lo demás, no habla sólo "tonterías". Es cierto que no debate acalorado con los amigos y a causa de su sufrimiento insoportable, Job se dejó llevar a hablar de y sobre Dios y, por eso, no consiguió evitar hablar muchas palabras tontas.

En ningún momento Job, engañó o se dejó engañar. Él sabe que no se puede sortear la sabiduría de Dios, pero, también sabe que no se puede sortear la realidad humana.

El debate entre Job y sus amigos termina en el capítulo 28, con un texto típico de la literatura sapiencial; tan típico que la mayoría de los estudiosos lo considera una añadidura posterior que fue colocado en los labios de Job.

Es más un elogio de la sabiduría como lo encontramos, también en Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría, Baruc. Una sabiduría inaccesible, insondable, inalcanzable: ningún ser humano, incluso con toda su inteligencia poética, podrá apoderarse de ella. Nada la puede comprar.

"Sin embargo, ¿dónde se hallará la sabiduría? ¿Y dónde está el lugar del entendimiento? El hombre no conoce el valor de ella, ni se halla ella en la tierra de los vivientes.
El abismo dice: Ella no está en mí; y el mar afirma: No está conmigo (...). Está oculta a los ojos de todo viviente y escondida a las aves del cielo (...).
Elohim le entiende el camino, y él es quien sabe su lugar" (28,12-14.21.23)

La única y verdadera sabiduría consiste en el "temor de Dios" y en "abandonar el mal".

"Y dijo al hombre: mira, el temor del Señor es la sabiduría,
y apartarse del mal es el entendimiento" (28,28)

El árbol del conocimiento del bien y del mal continúa prohibida a Adán y su mujer (ishá). Al comérnosla, nunca más comeremos del árbol de la vida.

Las palabras de Job a/contra Dios, tal vez, fueron, también, tonterías, pero fueron dichas "con fundamento".

En ningún momento, él quiso explicar las elecciones de Dios, incluso cuando, evidentemente, eran injustas, si bien, medidas con nuestros parámetros.

Lo que Job siempre y sólo quiso fue hablar "con" Dios, discutir con él, llevarlo a juicio.

Solamente habló "de" Dios a causa de las palabras de los sabios; palabras insulsas y sin gusto como la clara del huevo sin sal (6,6).

Job sabe que:

"Él no es como yo, un hombre, a quien pueda decir:
'vamos juntos a comparecer en un juicio'.
No existe un árbitro entre nosotros,
que ponga la mano sobre nosotros dos." (9,32-33)

Incluso así, él grita su voluntad de "discutir con Dios":

"Más prefiero dirigirme a Shaddai, deseo discutir con El (13,3)
"Debo ser un escarnio para el vecino, al invocar a Eloah para que responda." (12,4).
"Aunque él me mate, quedo en la expectativa, desde que
pueda defender mi actuación en su presencia.
Esto ya sería mi salvación, puesto que el impío
no osaría comparecer frente a Él." (13,15-16)

Al encontrarse con Dios, Job sabe lo que va a querer decirle:

"Diré a Eloah: no me condenes, ¡explícame lo que tienes contra mí!
Acaso te agrada oprimirme, desdeñar la obra de tus manos (...)
¿Por qué indagas mi culpa y examinas mi pecado,
cuando sabes que no soy culpable y que nadie me puede librar de tus manos?" (10,2-7)

Muchas son las preguntas que Job quiere hacer para entender la actitud contradictoria de Dios:

"Tus manos me formaron (...) ¿y ahora quieres aniquilarme?" (10,8)
"¿Por qué me sacaste del vientre? Podría haber muerto, sin que ojo alguno me viese, y ser, como si no hubiera existido, llevado del vientre para el sepulcro?" (10,18-19)
"¿Cuántos son mis pecados y mis culpas? ¡Demuéstrame mis delitos y pecados!
¿Por qué me ocultas tu rostro y me tratas como a enemigo?" (10,23-24)
"El hombre, nacido de mujer, escaso en días, lleno de inquietudes (...)
Y es sobre alguien así que fijas los ojos (..) desvía de él los ojos, déjalo en paz,
Para que se alegre como un asalariado con su día." (14,1-7)

Podríamos continuar anotando las muchas cosas que a Job le gustaría decir a Dios; tendríamos que copiar casi todo el libro. No es el caso: vamos a dejar la libertad de saborear el gusto de este grito, despacio, con calma. Es el grito del pobre, es el grito de la historia, es la pregunta que no se quiere callar. ¿Y Dios, con todo eso? ¡Es mil veces mejor, la muerte!

"¡Ojalá me abrigases en la mansión de los muertos y allí me escondieras hasta que se aplacase tu cólera, y fijases un término para acordarte de mí!" (14,13).
Mi espíritu está quebrantado, mis días se apagan;
Sólo me queda el sepulcro." (17,1)
"Si designas la mansión de los muertos, como mi morada
y en las tinieblas preparar la cama, llamaría a la cueva:'Tú eres mi padre",
a las tinieblas:"Ustedes son mi madre y mi hermana'." (17,13-14)

Es por eso que Job temía el reivindicar un encuentro con Dios, ni que fuera en un tribunal:

"¡Ojalá supiese cómo encontrarlo, cómo llegar a su trono!
Expondría frente a él mi causa, con mi boca llena de argumentos.
Sabría con qué palabras iría a responderme y comprendería lo que tendría que decirme.
¿Usaría él la violencia al pleitear conmigo? ¡No! ¡Ciertamente, me escuchará! (23,1-6)

Pero, ¿cómo encontrarlo? ¿Cómo hablar con él?

"Si es que voy al oriente, pero no está allí, al occidente, pero no lo encuentro;
si está ocupado en el norte, no lo veo, si él se gira hacia el sur, no lo descubro." (23,8-9)

Y, a la misma hora, he aquí la duda, el miedo del encuentro:

"No me harté de los preceptos de sus labios y guardé en el pecho las palabras de su boca.
Mas él decide; ¿quién podrá disuadirlo? Él hace lo que quiere.
Así ejecutará mi sentencia, como tantas otras que pensó.
Por eso, estoy consternado en su presencia, sólo en pensar en eso estremezco frente a él." (23,12-15)

Y, en el medio del libro, en el centro de todos los discursos, casi al marcar la presencia y las razones de la desesperada voluntad de Job de ver a Shaddai, encontramos la proclamación de la esperanza de Job:

"Yo sé que mi go`el está aquí y que él, el último, más allá del polvo, está; y, por detrás de mi piel recortada, veo a Eloah con mi carne.
Yo mismo lo veo, mis ojos lo ven y los otros no.
Mis riñones se consumen dentro de mí, cuando dicen: '¿Cómo atraparlo?'
Porque la raíz de mi mal está en mí.
Cuidado con la espada
Porque quien venga las culpas tiene una espada,
Y sabrán que existe Shaddai!" (19,25-29)

El último discurso de Job es un resumen magistral de todo lo que Job deseaba decirle a Shaddai:

"Quién me diera el volver a los meses de antaño,
a los días en que Dios velaba sobre mí (...)
cuando la amistad de Dios estaba sobre mi casa
y el Poderoso estaba todavía conmigo." (29,2-5)

¡Tiempos buenos aquellos! Tiempos de hartura, tiempos en que Job ganaba respeto y reverencia, reconocimiento y aplausos. Tiempos en que Job podía ayudar a pobres y viudas, huérfanos e infelices; tiempos de justicia y de derecho. Tiempos en que Job era llamado "padre de los pobres" (29,6-24).

Tiempos aquellos cuando Job podía proclamar con todo el orgullo:

"Oíanme con gran expectativa (...) mis palabras goteaban sobre ellos.
Y no perdían ningún gesto favorable. Yo escogía su camino, como un guía, me instalaba, como un rey, rodeado de guardas, consolándolos cuando se sentían oprimidos." (29, 12-25)

Tiempos que fueron transformados en tiempos de dolor y de sufrimiento; tiempos marcados por el desprecio y por el abandono.

"¡Chusma vil, gente sin nombre, expulsados del país a latigazos!.
Y ahora soy blanco de sus burlas, o tema de sus escarnios (...)
A mi derecha, se levanta el populacho, me tumban por los pies
y preparan el camino para mi exterminio"." (30.8-12)

Cuánto orgullo, cuánto preconcepto en estas palabras de Job: chusma, populacho...

Lo que Job no aguanta, mucho más que el dolor físico, más que la pérdida de todo, es ser colocado por detrás, ser despreciado por las mismas personas que, antes, siempre, él despreció.

Lo que hace a Job gritar a/contra Dios es el hecho de no ser él más el "más", no ser mas el centro. Lo que Job desea es volver a ser como antes, cuando él tenía la certeza de ser amigo de Dios, justamente porque era rico y poderoso.

Una vez más, Job juega en Dios la responsabilidad y la culpa de todos sus males y, con vehemencia, grita la inutilidad de su súplica. Dios está sordo o no se interesa con él.

"Grito a ti, y tú no me respondes;
me pongo ante ti y no me haces caso.
Tú te has vuelto cruel para conmigo
y me atacas con tu brazo vigoroso." (30,20-21)
"Esperé felicidad, me vino la desgracia;
esperé luz, me vino la oscuridad." (30,26)
"¿Qué galardón me reserva Eloah desde lo alto,
qué herencia me da Shaddai desde los cielos?" (31,2)

Las últimas palabras de Job son, una vez más, la proclamación de su inocencia, de su obediencia, de su justicia, de su misericordia. Él es perfecto: nunca se dejó seducir ni por las mujeres[7], ni por las riquezas; siempre ayudó a los pobres y realizó todo lo que demandaba la justicia. Nada de violencia, nada de orgullo, nada de venganza.

¡Ningún error! Si Dios fuese realmente justo, todo volvería a ser como antes.

"¡Ojalá hubiese quien me oyera!
He aquí mi *taw* = *(última palabra)*. ¡Que me responda Shaddai!" (31,35)

8. Y Yahweh habló en medio de la tempestad

Solamente una vez, en sus discursos con los amigos, Job llamó a Dios con su nombre de ¡Yahweh[8]! Lo llamó El, Elohim, Adonai y, sobretodo, Eloah y Shaddai... ¡Todo menos Yahweh! Parece que Yahweh no haga parte de la experiencia de fe de Job. Ni él ni sus sabios amigos conocen el nombre de Yahweh. Al igual que Abraham, como Isaac, como Jacob ellos conocen a Dios como El, como Shaddai.

"Apareciose a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shaddai, mas por su nombre, Yahweh, no les fue conocido." (Ex 6,3)

El Shaddai es un Dios a medida de la gente, es el Dios de la teología: sólo puede ser pensado a partir de la experiencia humana. Él es, en cierta forma, un Dios a nuestra imagen y semejanza, un Dios a nuestro servicio, que tiene los mismos sentimientos que nosotros y que "funciona" según nuestros esquemas; nuestros o de nuestra sociedad, de nuestro sistema. Shaddai[9] hace parte del sistema, sustenta y legitima el sistema.

No es posible afirmar que Job tenía la razón y que los amigos erraran; ni es posible afirmar lo contrario. Ambos lados del debate, partieron de la certeza de la teología de la retribución. Los amigos se obstinaron en demostrar a Job que, de una u otra manera, la misma funcionaba siempre. Job gritó desconsolado a/contra Dios, porque quería, de todos modos, que la misma funcionase.

Todos ellos hablaron de un Dios que se debía orientar por las elecciones del ser humano.

Y no podemos dejar de concordar con Duesberg cuando afirma que "Satán no estaba equivocado: sin la dolencia, nunca sabríamos si la rectitud de Job era interesada o gratuita"[10].

---

7 Es interesante ver cómo el castigo por una eventual infidelidad conyugal, termina cayendo sobre la mujer. Para él, basta el desprecio de ser esposo de una adúltera. "Si mi corazón fue seducido por una mujer, y estuviera espiando a la puerta del vecino, ¡muela para otro mi mujer y otros se encorven sobre ella!" (31,9-10)

8 Únicamente en 12,9 Job usa este nombre. El nombre de Yahweh aparece, también, en los primeros dos capítulos, al describir a Dios reunido con la corte angelical.

9 Es sugestivo buscar la raíz del nombre Shaddai:
- Puede venir del verbo *shadad* ("abatir", "oprimir", "expoliar", "destruir") es decir, Dios poderoso, fuerte.
- Puede venir del acádico *shadu* ("montaña"), es decir Dios de las alturas, sublime.
- Puede venir de *shad* ("mama", "seno"), es decir un Dios materno, Dios de la abundancia.

10 H. Duesberg, *Le Psautier des malades,* Mardesous, 1952, p.44.

Job quería discutir, preguntar, pedir con insistencia su causa frente a El, Job quería ver a Shaddai y quien le aparece es Yahweh, en medio de la tempestad.

Yahweh abandona el cielo, en donde acostumbraba a sentarse con los "hijos de Dios" a comentar lo que estaba sucediendo en la tierra. Por otro lado, quien "andaba 'calculando' sobre la tierra" era siempre Satán (1,7; 2,2).

Ahora Yahweh desciende al encuentro de Job. La tempestad es el lugar de la teofanía, el lugar teológico. Ni Yahweh ni Job temen a la tempestad. En el torbellino ellos se encuentran y Job no muere.

Este es el primer descubrimiento. La palabra de Job a/contra Dios, no provocó su muerte como temía su mujer (2,9).

Y Yahweh sentencia: Job dijo muchas tonterías:

"¿Quién es éste que oscurece el consejo con palabras sin conocimiento?" (38,2).

Job gritó bien alto y con buen sonido que Dios quería derrotarlo, vencerlo, herirlo con sus flechas. Denunció que, inclusive sin motivo alguno, Dios deseaba su destrucción.

Exigió que Dios le presentase las cuentas, que lo escuchase y reconociese su absurda y cruel arbitrariedad.

En su tontería, Job se igualó a sus sabios amigos, inclusive diciendo lo contrario.

La única vez, en todos sus discursos, que Job usó el nombre de Yahweh fue para afirmar, entre otras cosas, que él "desata el cinto de los fuertes" (12,21).

Ahora, por el contrario, la primera cosa que Yahweh cobra de Job, es que él "se amarre el cinto como un fuerte", que él se prepare como un guerrero, listo para el combate.

Yahweh quiere ver a Job en toda su dignidad y fortaleza: *geber* "hombre fuerte", sujeto activo, héroe guerrero y no víctima derrotada.

Es a un Job altivo y digno al que Yahweh quiere hablar.

Ya he oído comentarios en los cuales se insinúa que Dios, al presentarse a Job como el supremo, altísimo y poderosísimo creador, quiere, de alguna manera, reducirlo a su tamaño de criatura, humilde y obediente, como el esclavo que era cuando, al final del primer capítulo, él proclamaba la soberanía de Dios:

"Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré hacia allá;Yahweh lo dio y Yahweh lo tomó; bendito sea el nombre de Yahweh." (1,21)

No certifico que sea correcto interpretar los discursos de Yahweh desde la tempestad por este prisma. En ningún momento Job olvidó que Dios es el creador del mundo.

"El traslada las montañas, sin que se den cuenta, y los zarandea en su furor;
sacude la tierra de su sitio, y se tambalean sus columnas;
ordena al sol que no brille, y guarda lacradas a las estrellas;
Él solo desplegó los cielos y camina sobre las olas del mar;
Él hizo la Osa y el Orión, las Pléyades y las Cámaras del Sur;
Hace prodigios insondables, maravillas sin cuento."(9,5-10).

De otro lado, si fuéramos a leer por este ángulo, Yahweh no estaría diciendo nada más que lo dicho por el cuarto sabio, Elihú, que ya no tenga dicho y repetido:

"He aquí que Dios es grande, y nosotros no lo comprendemos (...)
Porque reúne las gotas de las aguas, pulveriza la lluvia en su vapor,
Que luego derraman las nubes y gotean sobre el hombre abundantemente.
Después de esto, grita con grande voz, canta trovas con su alta voz (...)
Con su voz canta trovas Dios, maravillosamente;
Hace grandes cosas que no comprendemos. (...)
A esto, oh Job, inclina tus oídos; atiende y considera las maravillas de Dios.
Por ventura, ¿sabes tú cómo Dios las trabaja y hace resplandecer la luz desde su nube? (...)
O, ¿extendiste con él los cielos, que están firmes como si fuera espejo fundido? (...)
Y ahora no se puede ver el sol, que resplandece en los cielos;
Pero, pasando el viento y purificándolos, el esplendor del oro viene del norte;

Pues en Dios hay una tremenda majestad.
Al Todopoderoso no podemos alcanzar; grande es en poder;
Por lo demás a nadie oprime en juicio y grandeza de justicia.
Por eso, lo temen los hombres; ¡a él la veneración de los que son sabios en el corazón!" (36,26-37,24)

Al hablar así, del Dios creador, desconocido, insondable, inaccesible, soberano, no estamos diciendo nada más de lo que diríamos de cualquier Ba'al: lluvia y nieve, truenos y relámpagos, nubes y sequías...todo esto también lo realiza *ba'al*, o El o Elohim o Eloah o también Shaddai...

A este Dios sólo se le debe obediencia, sujeción, humillación.

Este Dios no desciende, su poder es directamente proporcional a su distanciamiento, a su trascendencia, a la distancia de la realidad humana.

Este Dios requiere de intérpretes, de sabios, de profetas, de intermediarios, de sacerdotes.

Yahweh no.

Yahweh oye el grito, Yahweh desciende, toma partido, Yahweh envía, te transforma en guerrero y guerrera, en héroe y heroína.

La omnipotencia creadora de Yahweh no sirve para machacar y para humillar a la criatura, antes bien, para garantizar a todos nosotros que quien está a nuestro lado es quién todo puede, quién todo sabe, quién todo vence.

La muerte, el mar, las tinieblas, el desierto, están bajo el control de Yahweh: tiene puertas, límites, cercas. No nos van a meter más miedo, inclusive cuando nos hacen gritar en el dolor y en el sufrimiento.

A través de los ojos de Yahweh, Job es elevado a contemplar la rebeldía, la indomabilidad, la insumisión, la independencia de la vida generada por la fuerza de Yahweh.

Los corzos indomables; el asno salvaje que no acepta arreos; el buey indómito que no se sujeta a nadie; el avestruz impío e inalcanzable; el semental fogoso, listo para la guerra, que no teme a ninguno, ni a nada; el halcón y el águila que dominan las alturas (39): éstos son los signos visibles de los designios de Dios.

No la esclavitud, no la sumisión, no el miedo. La rebeldía indomable es la característica del espíritu de Dios en sus criaturas.

No consigo no recordar a Mikail Bakunin, uno de los pensadores anárquicos y ateos más fecundos, el cual decía: "el ser humano es una mezcla de tres elementos: animalidad, racionalidad y voluntad de rebelarse".

Job no va a contestar ya más a Shaddai, ni acusar a Eloah. Él va a callarse frente a Yahweh (40,2-5). Yahweh de la tempestad, por lo demás, no se contenta con la actitud humilde de Job.

Él insiste de nuevo:
"amarra tu cinto como uno fuerte" (40,7).

Y colocando el dedo en la llaga, Yahweh cuestiona:
"¿tú pones en mí la culpa, para justificarte?" (40,8).

Éste es el centro de las palabras de Yahweh.

Los amigos sabios quisieron defender a Dios, aunque no eran sus abogados y culparon a Job. Job acusó a Dios y proclamó su inocencia.

Y así, todos ellos, sólo hablaron "tonterías".

Preguntar por quién es el culpado: ésta es la "tontería", la cual no da para responder. O mejor, todas las veces que intentamos responder a esta pregunta sin respuesta, sólo tenemos dos alternativas: o justificarnos, colocando toda la responsabilidad en Dios *(¿por qué Dios permite que esto suceda?)* o, cuando no somos las víctimas, procurar defender a Dios y,

así, de alguna manera, silenciar y conformar la revolución humana *(te conformas, ¡Dios es quien sabe! ¡Jesús , también sufrió!).*

No hay ninguna duda que podemos leer las provocaciones de Yahweh como una ironía sarcástica y humillante, que busca poner a Job en su debido lugar.

¡No tendría sentido! Ahí, sí, Dios sería igualmente el déspota absolutista que requiere de esclavos humillados y obedientes.

Y, para esto, no era necesario que el propio Yahweh bajara. Finalmente, Job ya sabía y ya había declarado:

"Él no es como yo, un hombre" (9,32).

Prefiero leer las provocaciones de Yahweh como un estímulo para que Job asuma un protagonismo adulto y responsable, que no puede ser derrotado, ni por el dolor ni por la muerte.

En su primer discurso (38 y 39), Yahweh se presentó como el todopoderoso, supremo, creador. Mas no podemos olvidar que al poder creador de Dios corresponde un *'adam*, hombre y mujer, llamados a ser su "imagen y semejanza", llamados a "dominar la tierra", llamados a luchar siempre contra las fuerzas de las tinieblas, de los mares y de los desiertos, en un gesto eterno de creación, manifestación del poder de Dios, no sólo al principio, sino a lo largo de toda la historia.

En su segundo discurso (40 y 41), Yahweh recuerda a Job la segunda característica de su poder: ser el redentor y liberador de los oprimidos. Y, si en el primer discurso, desafió a Job a ser el sujeto de la creación, en este segundo discurso, lo desafía a ser el sujeto de la lucha contra la opresión:

"¿Tienes un brazo como el de Dios? ¿o puedes tronar tu voz como la suya?
¡Ea, cíñete de majestad y de grandeza; revístete de gloria y de esplendor!
¡Derrama los furores de tu ira, y atenta frente a todo soberbio, y liquídalo!
Con una mirada abate al orgulloso y humíllalo, y atropella a los impíos en su lugar.
¡Húndelos juntos en el suelo; cierra los rostros en lo oculto!
¡Y yo mismo te rendiré homenaje, y confesaré que tu mano derecha te habrá librado!" (40,9-14)

Beemot y Leviatán, dos monstruos mitológicos, asustadores y sinónimos del caos primordial, nos son presentados en todo su inmenso poder e indomabilidad, e, incluso así, dominados por Yahweh.

La memoria de Leviatán, en cierta manera, nos remite al inicio de los gritos de Job, cuando él gritaba la victoria de la "anticreación", la victoria de las tinieblas sobre la luz del día de muerte que él estaba viviendo:

"Le reclamen tinieblas y sombras de muerte; un nublado se cierne sobre él;
espanten todo lo que puede oscurecer el día.
Y aquella noche, que de ella se apoderen densas tinieblas;
No se regocije ella entre los días del año, ni tampoco entre en la cuenta de los meses.
Sea estéril aquella noche, impenetrables a los sonidos de alegría. Maldíganla los que maldicen el día y son capaces de incitar a Leviatán" (3,5-8)

Día y noche malditos, vencidos por las tinieblas, por la tristeza; día y noche maldecidos por aquellos que "son capaces de incitar a Leviatán".

Job comenzó gritando la victoria de las fuerzas de la muerte, la derrota de la acción de Dios contra las tinieblas y los abismos.

Job convocó a quedar de su lado, los que dominan a Leviatán. Yahweh grita a Job que sólo él tiene poder sobre Leviatán; ninguno más lo controla y lo domina.

Nunca, en ningún momento se puede blasfemar diciendo que Dios es responsable de la muerte y del dolor. Ni incluso como castigo. E igualmente como prueba de fidelidad.

Leviatán no tiene poder. Sólo Yahweh: el Dios creador y liberador que nos llama a ser, con él, creadores y libertadores contra toda tiniebla, contra todo Leviatán, contra toda forma de muerte, de sufrimiento y de opresión.

9. Por eso yo odio y consuelo a mí mismo sobre polvo y ceniza

El capítulo 42 nos presenta un Job, finalmente reconciliado con Yahweh, consciente que él no perdió, en ningún momento, el control de los acontecimientos, consciente que él tiene planes y proyectos, incluso cuando éstos no son comprensibles.

Pero, sobretodo, con la certeza de que Yahweh no quiere esclavo ciego y sumiso; con la certeza de que Yahweh no quiere silenciar su grito de revuelta y desesperación.

Toda vez que el grito del sufriente sube al cielo, Yahweh oye, Yahweh desciende.

> "Ahora que mi ojo te vio". (42,5)

Lo que importa es saber que Yahweh estuvo, está y estará, siempre, al lado del que grita. En su discurso sobre la creación, Yahweh recordó a Job todo lo que él creó; únicamente no habló del *'Adam*.

'Adam va a ser creado ahora, del polvo y la ceniza sobre los cuales Job se encuentra. En el polvo y la ceniza nace el nuevo 'Adam, un nuevo ser humano, imagen de Dios, sujeto creador, igualmente en su dolor y en sus heridas.

La traducción del v.6 del cap. 42 es decisiva para demostrar cuál es la teología del traductor: los LXX traducen en griego: "por eso yo me humillé y me aniquilé, y me consideré como tierra y ceniza". La Vulgata traduce en latín: "por esto me reprendo y hago penitencia sobre la brasa y la ceniza". Las traducciones portuguesas católicas siguen, en general, esta línea: "me retracto y me arrepiento". Las traducciones protestantes siguen más de cerca el hebreo: "Por esto me abomino y me arrepiento en el polvo y la ceniza". En casi todos los casos, las traducciones tienen una connotación penitencial, como si la visita divina no consiga despertar en el ser humano, nada más que un miserable remordimiento y un sentimiento de humillación..[11] Leído así, el primer hemistiquio sería exactamente igual al que Job habló en 9,21, cuando usó el mismo verbo *ma'as* "detestar", "odiar": "yo odio mi vida".

¿Dónde estaría, entonces, la novedad?

Más interesante es la traducción del segundo verbo *na<u>h</u>am* que, en su origen, indica un gran suspiro, provocado por una fuerte emoción y que puede, por eso tener una traducción muy controvertida y ambigua: arrepentirse o también, consolarse.

La traducción que yo prefiero, ya que me parece que da un mayor sentido a las palabras de Job, y es la siguiente:

> "por eso, odio y consuelo a mí mismo sobre el polvo y la ceniza".

El equilibrio de la paz interior pasa por este camino, aparentemente contradictorio: odiarse y consolarse.

Job, finalmente, deja de considerar su salvación como la cosa más importante. Job deja de ser el centro de sus preocupaciones. Lo importante, ahora, ya no es más lo que va a suceder o dejar de acontecer con él.

Yahweh llevó a Job a ser 'excéntrico', a mirar más allá de sí, más allá de su enfermedad, más allá de su entendimiento y comprensión.

Jesús, también, anunció esta misma ambigüedad:

> "quien ama su vida, la perderá; pero aquel que **odie** su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna" (Jn 12,25).

---

11 Guido Ceronetti, *Il libro de Giobbe*, ADELPHA Edizioni, 1981, p.211.

Sólo una cosa más: "polvo y ceniza" no debe ser leído aquí, como elemento cúltico de luto y de desesperación ni tampoco incluso como un gesto de humillación. Polvo y ceniza son el lugar donde Job se encuentra en su realidad de sufrimiento.

Del polvo y de la ceniza va a nacer el nuevo *'Adam*, o, mejor, el nuevo Job.

Así la creación se completa. Así Dios puede volver a descansar.

10. ¿Y si el final no fuese un final feliz?

Todos conocemos el final feliz del cuento de Job.

Job intercediendo por la vida de sus amigos, que no supieron hablar de Dios con fundamento; Job recibiendo duplicado todo lo que tenía perdido.

Su actitud con las tres hijas es colocada en forma destacada: sólo ellas tienen nombre: paloma, canela y frasco de perfumes; las señoritas más lindas de la tierra entera y, también herederas de los bienes de su padre (42,13-15).

En el centro de todo, está la verdadera novedad: Job es consolado (es el mismo verbo *naḫam* de antes) por los hermanos, por las hermanas y por su pueblo. Ellos van hasta su casa, comen con él y cada uno le ofrece una moneda de plata y un anillo de oro. Ésta es la verdadera bendición de Yahweh, que los sabios desconocían. Lo que ellos tenían que dar era silencio de conmiseración, luego de un montón de palabras tontas.

> "Entonces, todos sus hermanos, y todas sus hermanas, y todo su pueblo de antaño, llegaron donde él y comieron con él en su casa, y se condolieron de él y lo consolaron de todo el mal que Yahweh le había enviado; cada uno le dio una pieza de plata y un anillo de oro. Así, bendijo Yahweh la nueva vida de Job, más que la primera." (42,11-12)

La fantástica fortuna que Job va a reconstruir, comienza con una monedita, como un anillo, fruto de la solidaridad consoladora de todos los que concurren a consolar a Job de *todo mal enviado por Yahweh*.

Es así que nuestros autores no discuten de dónde o por qué vino el mal.

Lo que está en discusión es nuestra actitud frente a la persona sufriente. Podemos ser como los "sabios", que con Job hablaron y hablaron. O podemos ser como "su pueblo" que con él come y con él reparte de lo poco que tienen.

Hacer teología es repartir el pan.

¿Y si el final no hubiera sido éste? Si, como generalmente sucede en la vida, el pobre continúa sufriendo sin ver la solución?

No consigo olvidar que el libro de Job es un cuento edificante y, por eso, con final feliz. La realidad suele ser diferente.

Creo que cabrían muy bien en la boca de un Job que continúa en el polvo y en la ceniza, las palabras a/contra Dios escritas por un judío antes de morir, en 1943, en la resistencia del gueto de Varsovia, frente a los batallones nazistas y encontradas dentro de una garrafa en medio de los escombros:

> "Yo me siento orgulloso por ser un judío, porque ser judío es cosa dura, terrible. En el mundo está aconteciendo algo tremendo: es el tiempo en el cual el todopoderoso da las espaldas a quien le suplica.
>
> Dios escondió su rostro y, por esto, los hombres están desplegando sus pasiones salvajes.
>
> Y es natural que, cuando dominan el mundo estas pasiones, las primeras víctimas sean aquellas en los cuales lo divino y lo puro permanecerán vivos.
>
> Esto puede ser triste, pero la suerte de nuestro pueblo viene marcada no por leyes terrenas, sino por leyes sobrenaturales y quien compromete su fe en estos acontecimientos, debe avizorar en ellas solamente una parte de la gran acción de Dios, frente al cual, las tragedias humanas no tienen importancia.
>
> Siendo así, yo no espero un milagro y no ruego a Dios para que me proteja. Puede

mostrarme la misma indiferencia que mostró a millones de otros de mi pueblo: yo no soy una excepción a la regla y no espero que me trate con privilegios.
No intentaré salvarme, no intentaré huir. Estoy para derramar gasolina sobre mis ropas: tengo solamente tres garrafas de las muchas docenas que tiré sobre los malhechores y me agarro a ellas como el bebedor hace con el vino.
Después de derramar la última garrafa en mi ropa, colocaré esta carta en la garrafa vacía y la esconderé entre los escombros. Si alguien la encuentra, tal vez entienda los sentimientos de un judío, de uno entre los millones de judíos que morirán...
Tú, oh mi Dios, dices que pecamos. Cierto, pecamos y admito que debemos ser castigados. Pero me agradaría que tu me dijeras si existe en la tierra un pecado que merezca tamaño castigo.
Hablo todo esto, mi Dios, porque creo en ti, porque creo ahora más que antes, porque ahora se que tú eres mi Dios y no el Dios de aquellos que son el fruto de su militante impiedad...
Yo no puedo alabarte por los actos que tú toleras, pero te bendigo y te alabo por tu majestad que inspira temor.
Tu majestad debe ser realmente muy grande, si todo lo que sucede no te impresiona.
La muerte ya no puede esperar más. Tengo que terminar de escribir. El tiroteo en los pasillos de arriba, disminuye de minuto en minuto: están cayendo los últimos defensores de nuestro refugio y con ellos, cae la grande y bella Varsovia judía que temía a Dios.
El sol se pone y yo te lo agradezco, mi Dios, por no verlo más levantarse al horizonte.
Rayos colorados entran por la ventana y el pedazo de cielo que estoy viendo, parece estar en llamas, se parece a la sangre.
De aquí a una hora, a más tardar, estaré junto a mi esposa,, mis hijos, con los millones de hijos de mi pueblo, en un mundo mejor, donde no existan más dudas y donde Dios será el Único Soberano...
Seguí a Dios mismo, cuando él me rechazaba a lo lejos; observé sus mandamientos cuando, como premio de esta observancia, él me golpeaba.
Yo lo amé. Fui y todavía soy apasionado por él, incluso cuando me juzgaba como a un gusano, en el suelo; igualmente cuando me torturó hasta la muerte, reduciéndome a un espectáculo de vergüenza y mofa.
Tú me puedes torturar hasta la muerte, pero yo siempre tendré mi fe en ti. Voy a amarte siempre, a pesar de ti.
Y son éstas, mis últimas palabras, oh mi Dios terrible: tú no vas a lograr que yo reniegue de ti. Hiciste todo para que yo dudase, sin embargo yo muero con el mismo modo en que viví: con una fe inquebrantable en ti.
Alabado sea por toda la eternidad oh Dios de los muertos, oh Dios de la justicia vengadora, oh Dios de la verdad y de la fe, que luego mostrará su rostro al mundo, conmoviendo sus fundamentos con voz todopoderosa.
Escucha Israel: el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es el Único. Sólo él existe."

Bibliografía

Los textos que más me ayudaron en este ensayo fueron:

CERONETTI, Guido, *Il libro de Giobbe,* Adelphi Edizioni, 1981, 291 p.

VAAGE, Leif, "Do meio da tempestade a resposta de Deus a Jó – Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal – Uma lectura de Jó 38,1-42,6" en *RIBLA,* Petrópolis, Editora Vozes, vol.21, 1995, p.62-77

Sugiero, también a lectura de:

ALVARADO, Napoleón, *E Deus se fez Jó em Jesús – Entrevista com o autor de Jó,* São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1996, 22p.

ANDERSON, Ana Flora y GORGULHO, Gilberto, *Jó, o grito que vem do lixão,* São Paulo, 1987 (apostilla)

DIETRICH, José Luís, "Jó – Uma espiritualidade para sujeitos históricos", en *Estudos Bíblicos,* vol.30, p. 32-43

GARCÍA-MAYOL, Doris J., "La comunidad y Job – Valores en conflicto" , en *Oikodomein,* México, Comunidad Teológica de México, vol.6, n.7, 2000, p.9-21

GONÇALVES, Humberto Maiztegui, "Jó 1-2 y 42,7-17 – A pessoa humana manipulada por Deus e Satanás ou sujeito da história junto ao Deus da vida", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis, Editora Vozes, vol.74, 2002, p.79-87

HABEL, Norman C., "A cosmología invertida de Jó – Uma opção para celebrar?", en *Concilium,* Petrópolis, Editora Vozes, n.4, 2000, p.26-35

HERBST, Adrián, "El libro de Job y la madurez religiosa", en *Cuadernos de Teología,* Buenos Aires, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos/ISEDET, vol.19, 2000, p.49-57

Impaciencia de Jó (A), São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1996, 44p.

MAZZAROLO, Isidoro, *Jó, amor e ódio vêm do mesmo Deus,* Rio de Janeiro, Mazzarolo Editor, 2002, 276 p.

OLIVA, José Raimundo, *Jó, sabio profeta – Exegese do capitulo 24,* São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 2000, 74p.

PEGORINI, Nilson y OLIVEIRA, Quiquita, *Proposta de roteiro para estudo do livro de Jó,* São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1996, 28p.

PIXLEY, Jorge, *El libro de Job,* San José, Ediciones SEBILA, 1982 (Comentario Bíblico Latinoamericano)

POZZO, Aldo Dal, "Releitura popular da Bíblia para um outro mundo possível – O mundo que Jó não viu", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis, Editora Vozes, vol.75, 2002, p.38-47

REIMER, Haroldo, "Criação: complexo espaço-planetário – Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica", en *Fragmentos de Cultura,* Goiania, Instituto de filosofia e teologia de Goiás/IFITEG, Vol. 12, n.4, 2002, p. 643-657

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira, "Falar e calar – Reflexões a partir da leitura do livro de Jó efectuada por Gustavo Gutiérrez", en *Revista de Cultura Teológica,* São Paulo, Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Señora da Assunção, vol.7, n.27, 1999, p.87-99

STADELMANN, Luís I., *O itinerário espiritual de Jó,* São Paulo, Edições Loyola, 1997, 124 p.

TAMEZ, Elsa, "De silencios y gritos: Job y Qohélet en los noventa", en *Pasos,* San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones/Editorial DEI, vol.82, 1999, p.1-6

TERNAY, Henri de, *O livro de Jó – Da provação à conversão, um longo processo,* Petrópolis, Editora Vozes, 2001, 333 p. (Comentario Bíblico A.T.)

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
sandro.gallazzi@oi.com.br

Libro de los Proverbios

Resumen
El libro de Proverbios está formado por varias colecciones independientes de refranes y de instrucciones, de fecha incierta, a las cuales en el postexilio se les dio un marco (1,1-7 y 31,10-31). Estos materiales diversos abarcan desde instrucciones sobre el comportamiento de los reyes hasta no juntarse con malvados, y desde dichos que reflejan experiencias diarias hasta poemas de la Sabiduría personificada, primogénita de la creación (o preexistente, según se lea el texto).

Abstract
The book of Proverbs is comprised of several independent collections of sayings and instructions. Dating of these collections is uncertain; their frame (Pr 1,1-7 and 31,10-31) is postexilic. Material covers matters such as instructions about the proper behavior of kings to avoiding the wicked, and from everyday experience to the poems by Personified Wisdom, firstling of creation (or pre-existent, according to different interpretations of the texts).

Introducción

Para entender el libro de Proverbios y muchos de sus dichos individuales, es necesario comprender algunos de los principios valorados, sostenidos y enseñados por sus maestros, los sabios, los *jakamim*. Hay innumerables definiciones de la sabiduría, desde muy generales (por ejemplo, "una oferta de sensatez")[1] hasta muy detalladas (por ejemplo "la búsqueda de la auto-comprensión en términos de relaciones con cosas, gente y el Creador" en los niveles de sabiduría natural, jurídica, práctica y teológica).[2] Para nuestro trabajo aquí lo que importa es que tiene que ver con la habilidad para manejarse en cada aspecto de la vida. Aunque la mayoría de estos transmisores y creadores de sabiduría deben de haber sido varones, la sabiduría no está asociada sólo a éstos: los dichos de 31,1-9 son las palabras que le enseñara la reina madre a su hijo Lemuel; varios proverbios asocian tanto al padre como a la madre en la instrucción de sus hijos y el poema acróstico de Pr 31,10-31 muestra a la sabiduría en acción mediante la figura de una señora, una mujer de valor o valiente (en hebreu 'eshet jayil). Lamentablemente, no tenemos elementos suficientes para determinar hasta qué punto estos indicios señalan posibilidades efectivas para la mujer de participar en la sabiduría, especialmente fuera de Jerusalén.[3]

Mucho se ha discutido y se discute acerca de la existencia de escuelas de sabios en la corte durante la monarquía. Los indicios son escasos y hay que tener en cuenta además la gran dificultad en datar las diferentes colecciones de este libro.[4]

---

1 Luis Alonso Schökel, "Una oferta de sensatez - Ensayo sobre la literatura sapiencial", en Luis Alonso Schökel y José Vílchez Líndez, *Sapienciales I: Proverbios*, Madrid, Cristiandad, 1984, p.17-37 (20).

2 James L. Crenshaw, "Studies in Ancient Israelite Wisdom - Prolegomenon", en James L. Crenshaw, editor, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York, Ktav, 1976, 1-35 (3).

3 Dos relatos de la Historia Deuteronomística muestran a una mujer sabia (*'ishá jakamá*) ejerciendo funciones de mediación política. En ellas se percibe la aplicación práctica de una de las funciones claves de la sabiduría, la del asesoramiento político al rey, ejercido por los consejeros de la corte. Véase A. Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield, JSOT Press, 1985, p.33-45; P. A. H. de Boer, "The Counsellor", *en Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold H. Rowley*, ed. Martin Noth y D. Winton Thomas, Vetus Testamentus Supplement 3, Leiden, Brill, 1955, 42-71.

4 Véase bibliografía sobre el tema en Leo Perdue, "Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9" en *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm. - On the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. Michael L. Barré, Catholic Biblical Monograph Series 29, Washington, D.C., Catholic Biblical Association of America, 1997, p.78-101 (p.89 n.23).

La sabiduría valora especialmente todo lo que contribuya a la edificación de la comunidad y no a su destrucción, sean acciones, actitudes o palabras. De ahí que dichos tan diversos como los que a continuación - y sólo a modo de ejemplo –enumeramos, puedan todos ser agrupados bajo un mismo tema: "los labios del justo conocen lo aceptable, la boca de los malvados, cosas perversas" (10,32); "la prudencia de un hombre domina su ira y su gloria es dejar pasar una ofensa" (19,11)[5]; "casa y riquezas son la herencia de los padres, pero una mujer prudente es de YHWH" (19,14); "adquirir sabiduría: (cuánto mejor que el oro! Es preferible buscar discernimiento que plata" (16,16); "los proyectos con el consejo se afirman, y con tácticas harás la guerra" (20,18).

Fecha

Aunque hay numerosas opiniones al respecto, podemos decir que una mayoría de biblistas considera que las colecciones de dichos y de instrucciones pueden contener material pre-exílico, pero la redacción final del libro, incluída su "envoltura" (los caps.1-9 y 31,10-31) es post-exílica, más específicamente del período persa.[6]

Estructura del libro

Una ojeada superficial a Proverbios ya evidencia varias secciones diferentes en estilo; compárense por ejemplo los caps.1-9, con sus discursos largos, 10-22, con dichos de dos líneas (una sola en hebreo) y 31,10-31 (poema acróstico). A una primera impresión de desorden sigue otra más matizada, de diversas colecciones, cada una con sus características y aun sus dificultades, pero organizadas, como lo muestra el siguiente cuadro:

Cuadro 1: Estructura del libro de Proverbios[7]

1,1-7	Prólogo al libro
1,8-9,18	Instrucción de la sabiduría
10,1-22,16	1ra colección de sentencias de Salomón
22,17-24,22	1ra instrucción de los sabios
24,23-34	2da colección de sentencias de los sabios
25-29	2da colección de sentencias de Salomón (los hombres de Ezequías)
30,1-14	Palabras de Agur y otros materiales
30,15-33	Dichos numéricos
31,1-9	Instrucción de su madre a Lemuel, rey de Masá
31,10-31	Poema acróstico

---

5 Las acciones de las mujeres sabias de Tekoa y de Abel de Bet-Maacá (2Sa 14,2; 20,16) se inscribirían en este último tipo de sabiduría de evitar un derramamiento mayor de sangre mediante el uso sabio de las palabras y la negociación. Véase Robert P. Gordon, "A house divided: wisdom in Old Testament narrative tradition" en *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. John Day, Robert P. Gordon y R. P. Williamson, Cambridge, University Press, 1995, p.94-105.

6 Raymond N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTS 168, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p.157-165; Christine Roy Yoder, "The Woman of Substance(...): A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10-31" *JBL* 122,3 (2003), p.427-447 demuestra, en un análisis socio-económico de este poema, que corresponde muy bien al período persa. Ella no entra en la discusión del sentido del poema en cuanto a la figura de la mujer.

7 Las secciones son las propuestas por J.Vílchez Líndez, "Introducción a 'Proverbios'", en Luis Alonso Schökel y José Vílchez Líndez, *Proverbios*, 95-116 (97-103), pero enunciados modificados. Véase 98-99 sobre otras posiciones.

Del dicho al libro

En este libro hay por lo menos dos géneros literarios importantes y muy distintos entre sí; y aunque los he distinguido en los títulos dados a cada sección, hay instancias menores de un género en una sección correspondiente a otro. Un género es la sentencia o refrán, en hebreo *mashal*, término que "se aplicaba al principio a los dichos populares breves, incisivos, cáusticos, surgidos por observación de la naturaleza y del ser humano"[8]. Leídos individualmente, muchos refranes muestran el ambiente de la aldea, con sus autoridades locales, ancianos, sabios, necios, trabajadores, holgazanes, esposas, hijos, extranjeros, prostitutas, alcoholizados, burlones, enemigos y muchos otros personajes, mayormente varones.

Con el tiempo los refranes se fueron recopilando en colecciones, al írseles incorporando otros géneros literarios, según necesidad o gusto, tales como "diálogos/debates, discursos, listas, narraciones autobiográficas o confesiones, narraciones didácticas, poemas didácticos, fábulas, alegorías, oraciones (en formas diferentes: himnos, acciones de gracias, etc.), preguntas"[9]. Quiero rescatar el hecho de que el refrán surge de la observación de la vida alrededor de una/o, enuncia un hecho que observa. A veces lo juzga como positivo o negativo, pero en muchas ocasiones se limita a enunciarlo. Esto es muy importante, pues tendemos a leer como prescriptivo mucho que puede haber sido sólo enunciativo. Tomemos un ejemplo: "el pobre habla suplicando, pero el rico responde con dureza" (18,23): ¿está constatando que "es así" o está recomendando una posición como buena? ¿Con qué tono de voz o qué gesto se hubiera dicho? Creo que a menudo sólo enuncia una experiencia.

El otro género literario muy importante en Pr es la instrucción, consistente en dichos en forma de imperativo, solos o apoyados por razones (en hebreo *ki*, "porque"),[10] con la finalidad de lograr la atención y la obediencia del estudiante a quien esta se dirige.

Varias colecciones son atribuídas en el texto mismo a personas o grupos: Salomón (1,1, 10,1 y en 25,1, también a los hombres de Ezequías), a los sabios (22,17; 24.23) a Agur (30,1) y a la madre del rey Lemuel (31,1). Los encabezamientos son las únicas claves para el proceso de formación del libro, pero no son suficientes.

He dividido cada sección según a) sus características literarias, b) (algunas) características antropológicas y c) características teológicas, intentando con estos términos cubrir aspectos de a) su composición literaria, b) su visión del mundo y de la realidad y c) su visión sobre Dios. Debido al espacio disponible, no todas las secciones - y mucho menos los dichos o instrucciones individuales - han sido tratadas con el mismo detalle, pero la bibliografía disponible es suficientemente rica para que este trabajo sirva de incentivo a explorar más.

1. El prólogo: 1,1-7

Características literarias

Pr 1,1-7 sirve de prólogo a todo el libro, al mismo tiempo que a los cap.1-9, puesto que el siguiente encabezamiento aparece en 10,1. Whybray nota que sólo las colecciones atribuídas a Salomón/ Ezequías (10-22 y 25-29) hablan de mishlé, "proverbios", mientras las restantes son dibré, "palabras de" los sabios o reyes posiblemente extranjeros. McKane nota cómo mishlé parece atribuirse a todo el libro, que está formado de materiales diversos, no sólo de sentencias.[11]

---

8 Vílchez Líndez, "Introducción", 96-97. El término hebreo *mashal* tiene una gama de significados más amplia que el proverbio; véase William McKane, *Proverbs: A New Approach*, OTL, Londres, SCM, 1970, 22-33.

9 J. Vílchez Líndez, "Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial", en Alonso Schökel y Vílchez Líndez, *Proverbios*, 39-92 (70).

10 McKane, *Proverbs*, 373.

11 Whybray, *The Composition*, 164-165; McKane, *Proverbs*, 262-263. Nos parece notar una posible inclusión ABBA (A-A' proverbios de Salomón/Ezequías, B-B' dichos de los sabios), seguidos por el material atribuido a extranjeros.

Algunas características antropológicas

Hoy nadie que haga estudios histórico-críticos considera la autoría literal de Salomón de este libro, pero sí su autoría en el sentido de patrono de la sabiduría, figura bajo cuya autoridad y protección se inscriben la obra y sus pretensiones. Por otra parte, recién con la instauración de un aparato estatal que permitiera la sustentación de sabios, nació la sabiduría como literatura; e Israel inauguró tal sistema precisamente con Salomón.[12]

Los v.2-4.6 están formados por infinitivos dependientes del v.1: sentencias de Salomón para entender, discernir, recibir instrucción, etc. Por qué querrían los sabios identificar su obra con la de Salomón? Además de que tal identificación con personajes famosos del pasado de Israel es clara en numerosos libros bíblicos, varios/as autores/as sospechan una razón ideológica. En los primeros años del imperio persa, cuando Israel pudo volver a la tierra, resurgieron las expectativas mesiánicas davídicas (cf. Esdras, Nehemías, Ageo y Zacarías I), las cuales probablemente fueron aplastadas rápidamente por el Imperio. Pero inscribir un libro como este bajo el ala del patrono de la sabiduría posiblemente no era lo suficientemente subversivo como para levantar sospechas. Por otra parte, internamente afirmaba la pretensión de los sabios hierócratas de erigirse como grupo dominante, con el apoyo del poder de turno, como veremos más abajo.[13]

Características teológicas

Como señala McKane, ya desde el prólogo se puede percibir, junto a la preocupación de la antigua sabiduría por lo intelectual, un agregado moral y piadoso, especialmente claro en el tema del temor de YHWH, introducido en 1,7, que reaparece en las instrucciones de 1-9 y continúa a lo largo del libro. Este concepto evidencia una línea teológica asociada con la retribución: el temor de YHWH indica, más que miedo, ubicarse, alinearse correctamente frente a la vida. Y tal ubicación requiere reconocer que Dios es Dios.[14] Esta línea teológica es especialmente atractiva cuando la vida es insegura, pues da un elemento fijo del que agarrarse, explica la prosperidad de los prósperos y evita preguntarse por las injusticias del sistema.

2. Palabras de la sabiduría: 1,8-9,18

Características literarias

Esta sección está compuesta por poemas largos que, en forma de discurso, instruyen y llaman a ser sabio/a, a discernir, a comprender los dos caminos que se abren frente al ser humano -el del bien o la vida y el del mal o la muerte- de modo que se pueda elegir entre ambos. Sólo la elección correcta demostrará quién es sabio/a y quién necio/a.[15]

Whybray logró descubrir a la base de esta sección diez discursos de longitud y estructura similares, retocados posteriormente en mayor o menor medida (véase cuadro 2).[16] Los diez discursos siguen un género literario conocido en el Antiguo Oriente Próximo, el de la Instrucción, con la siguiente estructura:

- una fórmula introductoria, "hijo mío" (en pl. en 4,4);
- una exhortación a escuchar, obedecer, prestar atención, etc.;

---

12 McKane, *Proverbs*, 262-263. Whybray, *The Composition*, 129.

13 Perdue, 92-93, 101.

14 McKane, *Proverbs*, llama teodicea al mismo principio, cf. más abajo. Sobre el prólogo, 263.

15 Véase William McKane, "Functions of Language and Objectives of Discourse," en *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. M. Gilbert, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LI, Gembloux (Bélgica), J. Duculot y Leuven (Holanda), University Press, 1979, 166-185, esp. 175-185, aunque se concentra en Pr 10-30.

16 Seguimos a Raymond N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, Londres, SCM, 1965, la cual él resume en *The Composition*, 11-61. Sobre las formas de la sabiduría internacional véase sobre todo McKane, *Proverbs*, 51-208.

- todos están basados sobre la autoridad personal del maestro que habla o sobre su experiencia;
- todos afirman explícita o implícitamente la utilidad y el valor de la enseñanza que imparten;
- ninguno apela a autoridad externa, ni divina ni humana;
- si se la menciona (4,11; 5,1), la sabiduría es humana, no divina.[17]

Estos discursos originarios sufrieron al menos dos tipos de modificación en sendos momentos históricos. La primera modificación de importancia Whybray la ubica en el período de los grandes profetas de Israel, especialmente Isaías y Jeremías. Tiene que ver con la necesidad de los sabios de acomodar la sabiduría internacional (los discursos) a la fe de Israel, sobre todo porque tenían que competir por normatividad con sacerdotes y profetas. Surge entonces la figura de la Sabiduría personificada como mujer, que llama al banquete, que invita a que la tomen.[18] El segundo momento es el post-exilio cuando, frente a la creciente ortodoxia, lo que se necesitaba era un puente entre Dios y los seres humanos; puente que podía construirse a partir de asociar a la Sabiduría personificada con Dios.[19] Visto en un cuadro, el proceso es el siguiente:

Cuadro 2: Los diez discursos y sus agregados[20]

Prefacio (1,1-5)	*1,7*
I 1,8-19	**1,20-33** en el que se agregó *1,29*
II 2,1. 9. 16-19	**2,2-4** seguido por *2,5-8*, seguido por **2,10ss**
III. 3,1-10	**3,13-18** seguido por *3,19ss*
IV 3,21-24. 27-32	Sin adiciones teológicas
V 4,1-4. 5b	**4,5a. 6-9**
VI 4,10-12. 14-18	**4,13**
VII 4,20-27	Sin adiciones
VIII 5,1-6. 8. 21	Sin adiciones teológicas
IX 6,20-22. 24. 25. 32	Sin adiciones teológicas
X 7,1-3. 5. 25-27	**7,4** seguido por **8,1-21. 32-36** al cual se agregó *8,13a, 35b y 22-31*
	9,1-6. 13-18, agregado más tarde y mostrando ciertos desarrollos

El cap.2 es notable porque en hebreo forma una sola oración; a diferencia de las demás instrucciones, esta está puesta en forma condicional "si" (1-4) seguida por dos apódosis de estructura similar "entonces" (5.9). Sobresalen términos generales, como "entender", "justicia" o "sabiduría", excepto los v.16-19, donde se incorpora un tema común a muchas

17 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 33-52, esp.34-35.

18 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 93-95, 105.

19 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 104,106.

20 Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 73; Whybray llama a las primeras, las que marcamos con negrita, las adiciones hechas por el grupo 1, y las que marcamos con itálica, las hechas posteriormente por el grupo 2. Cf. sin embargo, su *The Composition*, 26, donde modifica ligeramente los vs. incluidos en los discursos originales.

de estas enseñanzas, el del peligro de la "mujer-otra", la extraña, extranjera o mujer de otro (israelita), según se traduzcan los términos *'ishá zará* y *nokriyá*.[21]

Algunas características antropológicas

Estos capítulos contienen diversas enseñanzas dirigidas a jóvenes, casi exclusivamente varones, de la clase alta, que pudieran estar interesados en la sabiduría. Las instrucciones tocan pocos temas específicos. En general, giran en torno a conceptos clave para la sabiduría, por ejemplo, se valora a la sabiduría más que al oro y la plata (2,13-15, cf. 31,10.30-31); el trato cordial y justo con vecinos y conocidos (3,27-32); evitar la compañía de los malvados y no actuar como ellos (4,14-20); usar el discurso para el bien (4,24; 6,12-15).

Estas instrucciones parten de la presuposición de que el aspirante a sabio puede discernir entre el bien y el mal y elegir el bien. Por eso mismo el texto evidencia temor frente a propuestas ambiguas, sobre todo cuando el sabio y el necio usan el mismo discurso. Este temor está expresado especialmente en la imagen de la mujer extraña o extranjera. Pero no se trata sólo de una imagen. La mujer que no está bajo el control de un patriarca, la adúltera, la que adora otros dioses, la prostituta, la viuda, la reina madre representan un peligro al sistema.[22]

Leo Perdue conecta este temor a la mujer extraña con la puja por acceder al control de Yehud y de Jerusalén entre dos grupos de gente regresada en el período persa temprano, los del "partido Zadokita" (aun no tenía tanto poder) y los "visionarios" (periféricos).[23] Pr 1-9 reflejan y soportan la estrategia del grupo centralista, conservador y aliado al poder persa, por mantenerse en el poder en la provincia persa de Yehud, por eliminar influencias culturales, étnicas o teológicas extrañas y por fortalecer la familia patriarcal.

Por eso, la "mujer-otra" se puede referir a una mujer extranjera, pero el peligro mayor es la mujer adúltera, que puede producir guerras entre familias, llevar al incauto joven a la ruina, o minar la autoridad y el buen nombre de su esposo. También la prostituta aparece como capaz de destruir al joven incauto, de dilapidar su herencia. La perspectiva es, sin duda, la de la familia patriarcal de elite (cf. preocupación por la herencia, 29,3), donde el peligro y la responsabilidad son de la mujer de afuera: la única responsabilidad del varón es la de elegir correctamente, evitando tales tentaciones.[24]

Características teológicas

Ninguna de las instrucciones originales, excepto 3,1-12 tratan el tema de YHWH, aunque, como ya se dijo anteriormente, varios versículos han sido agregados, los que, mediante el concepto del temor de YHWH, afirman la teología de la retribución.

Un párrafo especial merecen los discursos de la sabiduría personificada, magistralmente colocados para afirmar la hegemonía de los sabios. En el primer discurso en 1,20-33 ya aparece la oferta de seguridad y vida para quienes se aboquen a sus conceptos, la abracen,

---

21 "Mujer-otra" es una expresión extraña en castellano, pero permite jugar con la polivalencia de considerar la expresión como sinónimo de "otra mujer", i.e., la adúltera, o con la mujer extraña, diferente.

22 En el post-exilio, la reina madre ya no representa un peligro; sin embargo en Pr sólo se la reconoce junto a un rey extranjero, Lemuel. La viuda, por su parte, está desprotegida socialmente a menos que tenga el apoyo de algún pariente, cf. Pr 15,25.

23 Perdue, 90.

24 Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, New York, Doubleday, 1990, 17, nota cómo el texto enfatiza tanto el peligro sexual como la palabra engañosa; Carol Fontaine, "Proverbs" en *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol Newsom y Sharon Ringe, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, 147-148 (145-152).

la sigan. Pero junto con la oferta de salvación hay una advertencia para quienes la rechacen o la busquen demasiado tarde: sólo encontrarán ruina y pánico.[25]

Pr 8 es uno de los más debatidos, porque en él la Sabiduría: a) al proclamarse dadora de sabiduría a reyes y poderosos se atribuye un rol que corresponde a YHWH, cf. 1Reyes 3; y b) se presenta como primera de las obras de YHWH o pre-existente junto a YHWH, según se interprete este texto muy ambiguo. Aquí sólo podemos decir que, sea como fuere, ella se proclama anterior a cualquier otra creación, delicia de YHWH, presente junto a YHWH y regocijándose frente a la creación, especialmente la humana. Varias/os autoras/es han descubierto en estas afirmaciones vestigios de una Diosa pre-existente, creando junto a y junto con YHWH. El texto solo ha dejado vestigios, por lo cual es muy difícil afirmar mucho sobre ella.[26]

En el cap.9, la sabiduría tiene una contrincante, Locura o Tontería (v.13-18), quien usa el discurso de la misma manera, pero lleva al Seol, a la muerte, no a la vida. Carol Fontaine nota cómo tanto al final de esta sección como al finalizar la primera colección salomónica (22,14) vuelve a aparecer la advertencia contra la "mujer-otra".[27]

3. Primera colección de sentencias atribuida a Salomón: 10,1-22,16

Caracter sticas literarias

Esta colección, que a su vez puede subdividirse en colecciones menores, está formada por dichos o refranes individuales, de una línea de extensión. Una cuestión muy importante que surge a partir de esta sección es: ¿y algún tipo de principio organizador del material o está colocado indiscriminadamente?

McKane postula una falta general de contexto para la sentencia, por lo cual esta debe tomarse como "entidad completa" en sí misma y por ende, de muy difícil interpretación. Con esto él no niega que se puedan encontrar agrupaciones de dichos, pero sigue siendo notoria la falta de contexto para interpretar cada refrán individualmente.[28] Por tanto, McKane los dividió según su contenido en tres clases: la clase A agrupa proverbios de la sabiduría antigua (tomamos como ejemplo los que él cita del cap.10: v.1.4-5.8.13-15.19.26); la clase B son refranes relativos a la comunidad (10,10-12.17-18?.23) y la clase C consiste en dichos moralistas y piadosos (10,2-3.6-7.9.16.20.22.24-25.27-32), cuya mejor explicación es que son "una interpretación yavista de una sabiduría más antigua, empírica, mundana, representada por el material de la clase A"[29]. Esto no significa que no se hayan producido, gracias a diferentes recursos estilísticos, agrupaciones o al menos ciertas líneas de interpretación que unen colecciones de mayor o menor longitud y de mayor o menor coherencia. También es cierto que dichas uniones no son siempre obvias a primera vista y que hay proverbios que no podemos relacionar con su entorno literario. No olvidemos que estamos hablando de un proceso particular: no estamos en presencia de una narración que utiliza fuentes previas, sino de dichos sueltos coleccionados según criterios a veces ininteligibles para nosotras/os.

Entre los recursos usados para unir colecciones, se encuentran: (1) *yuxtaposición* de dos proverbios por razones de afinidad verbal (14,13, agregado al versículo anterior por tratar el mismo tópico, o los tres dichos en 18,6-8); yuxtaposición por paronomasia o afinidad de sonido (14,20-21); para hacer más concreto un proverbio existente (11,10.11 o 19,15.16);

---

25 Sobre el desarrollo en dos etapas de esta figura, véase Whybray, *Wisdom in Proverbs*, especialmente 72-104. Como ya se dijo arriba, Whybray atribuye estos agregados al período monárquico tardío; cf. Perdue, 99, quien los atribuye al período exílico temprano. De todos modos, ambos coinciden en leer en esta figura la afirmación del poder político, social y económico de un grupo de sabios. Fontaine, "Proverbs", 146 muestra que, a pesar del carácter marcadamente androcéntrico de esta figura, el libro está envuelto por imágenes de mujer.

26 Fontaine, 148; Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories*, New York: Shocken, 2002, además del ya mencionado trabajo de Camp.

27 Fontaine, 150.

28 McKane, *Proverbs*, 10,11-22, 413-414.

29 McKane, *Proverbs*, 17. Los ejemplos están tomados de 415.

o para neutralizar su negatividad (20,5.6); (2) *formación de pares* o grupos de dichos para instruir (19,16.18-20); (3) *agregado* de dichos sobre YHWH (17,15. 19,17); (4) versículos *pivote* (15.24 uniendo tanto 20-23 como 25-27); (5) la *concentración* abrumadora de un determinado tipo de paralelismo en ciertos capítulos: el paralelismo antitético en los caps. 10-15 y el sintético en 16-22.[30]

Algunas características antropológicas

Como ya se dijo, muchos de estos proverbios deben su existencia a la sabiduría popular, a la observación de fenómenos naturales y conductas humanas y a la habilidad de enunciarlas concisa e incisivamente.

Solidaridad. Un eje fundamental para comprender los dichos en su nivel primario es la preocupación por la supervivencia y la necesidad de ejercer la solidaridad entre vecinos y parientes, pues donde una familia cae, todas tienen que sostenerla, o todas caerán también. Estamos al nivel de la aldea, del pueblo, donde todas las familias están relacionadas y emparentadas, al menos en el ámbito tribal. Por eso es necesario considerar cuidadosamente las consecuencias de lo que se quiere emprender, pues una decisión tomada a las apuradas trae la ruina no sólo sobre el que la tomó, sino sobre su familia (esposa, hijos/as, parientes, esclavos/as, asalariados/as, extranjeros/as, etc.) y sobre toda la comunidad a la que pertenecen, que se tiene que hacer cargo si pierden todo. Por eso, "los planes del diligente resultan en abundancia, pero cada uno de los del apurado, escasez" (21,5). Otro ejemplo del sabio/a es quien considera el peligro de salir de garante de un extraño, no de un amigo o vecino (11.15).[31]

Trabajo-pureza. Otro eje importante es la constatación de que quien no se da a la pereza tendrá siempre suficiente para comer ("todo trabajo produce abundancia, pero la charlatanería, sólo indigencia" 14,23); sin embargo, "un (buen) nombre es preferible a muchas riquezas y mejor es favor (una acción amorosa) que oro y plata" (22,1). Hoy, con nuestra economía global de injusticias y de empobrecimiento de mayorías, es necesario advertir contra el uso de estos proverbios para acusar a quienes a pesar de no ser perezosos/as, no sólo no consiguen trabajo, sino que aun trabajando no logran sobrevivir. Las situaciones son muy diferentes para una comparación apresurada: en ambas la vida es muy precaria, pero de maneras distintas.[32]

Conductas varias. Algunos dichos constatan conductas, por ejemplo, que el necio que se calla y sabe asentir en el momento oportuno puede ocultar su necedad (17,28); o que quien sabe dar un regalo a tiempo se abre puertas (18,16). Un recurso importante, tanto para transmitir un refrán como para enseñar por medio de él, es el del humor o la ironía, que se percibe, por ejemplo, en este refrán: "'¡Malo, malo!' dice el comprador, pero al marchar se felicita" (20.14).[33]

El habla. El cuidado de las palabras muestra al sabio equiparado al justo: "los labios del justo conocen lo aceptable, la boca de los malvados, cosas perversas" (10,32); "muerte y vida están en manos de la lengua y quienes la aman comerán de su fruto" (18,21); "la prudencia de un hombre domina su ira y su gloria es dejar pasar una ofensa" (19,11).

La esposa. Los dichos con respecto a la esposa muestran, en primer lugar, que tanto el autor/redactor como el auditorio son masculinos. Se ignoran totalmente los intereses, percepciones y dificultades que las mujeres tenían en igual o mayor medida –si pensamos en situaciones como la desprotección frente a la falta de hijos o la violencia familiar– que los va-

---

30 Whybray, *The Composition*, 70-71 (afinidad verbal y paronomasia), 72-74 (anexión), 75-76 (pares para instruir), 76-79 (pares formados con "YHWH"), 89-90 (pivote). En 16-22 se nota además una concentración de admoniciones basadas sobre dichos de YHWH, ausente en 10-15.

31 Andreas Scherer, "Is the Selfish Man Wise?: Considerations of Context in Proverbs 10.1-22.16 with Special Regard to Surety, Bribery and Friendship", *JSOT* 76, 1997, 59-70 (61-64).

32 Elsa Tamez, "La teología del éxito en un mundo desigual", *RIBLA* 30, 1998, 25-34.

33 Véase también 19, 24, 22, 13, 26,13-15, tratados por McKane, "Functions", 172-173.

rones.[34] De todos modos, percibimos en sus dichos algunas de las características apreciadas por los sabios, sobre todo por la vía negativa: "Mejor es vivir en la esquina del techo que en casa amplia con mujer litigiosa" (21,9); "mejor es habitar en el desierto que con mujer litigiosa y triste" (21,19). Pero también hay dichos que expresan una visión positiva de la mujer: "El que encuentra esposa encuentra lo bueno y obtiene el favor de YHWH" (18,22); "casa y riquezas son la herencia de los padres, pero una mujer/esposa prudente es de YHWH" (19,14). Visto que varios dichos ponen al padre y a la madre en igual posición frente a los hijos (por ejemplo, "Al que maldice a su padre y a su madre, se le extinguirá su lámpara en medio de tinieblas"), una opción es leer los primeros desde su veta humorística, aunque unilateral.[35]

Justicia. La justicia, la equidad y la verdad se esperan de todos/as, especialmente de quienes tienen poder sobre otras personas, como reyes y jueces: "El favor del rey para el siervo prudente, pero su cólera para quien lo avergüenza" (14,35); "Es abominación de los reyes actuar con maldad, porque el trono está establecido sobre justicia" (16,12); "El malo saca un regalo de su bolsillo para torcer la causa del derecho" (17,23); "Mejor poco con justicia que muchas rentas sin derecho." (16.8).

Características teológicas

Dada la cantidad de dichos con connotación teológica en esta sección, haremos solo algunas observaciones, tomando como base los trabajos de McKane y de Whybray. Como ya vimos, McKane los agrupa en tres categorías, de las cuales la tercera, la clase C, es la que nos interesa aquí. Esta categoría corresponde a refranes que reinterpretan una concepción más antigua de sabiduría y la insertan en la piedad. Un ejemplo típico de este tipo de reinterpretación es el de refranes usando la clasificación justo-malvado, *saddiq* y *rasha'*, "una clasificación dogmática y que expresa una premisa de piedad Yavista, a saber, la doctrina de la teodicea", por la cual entiende "la afirmación de que Dios refuerza un orden moral... premiando al justo y castigando al malvado."[36] Otros ejemplos de reinterpretación incluyen el uso de viejos términos.[37]

Por su parte, concentrándose en los dichos sobre YHWH, Whybray muestra que 15,33-16,9 forman el centro teológico de la colección, ubicados estratégicamente con el propósito de servir de pivote entre los dichos que le anteceden y los que lo suceden. En efecto, 15,31-33 tienen que ver con la importancia de escuchar la instrucción y 16,10-15 tienen que ver con el rey. Así, este pivote de dichos de YHWH proclama aquello que "con certeza habrá sido obvio al lector israelita antiguo... el rey representaba a Yavé en la tierra. Esto significa, por un lado, que Yavé le había dado el poder de juzgar con justicia... Por otro lado, era responsable ante Yavé por sus acciones: su trono sólo estaba seguro mientras actuase con justicia."[38] Al estudiar los caps.25-29, también atribuidos a Salomón, notaremos esta misma preocupación teológica y social por recordar a las autoridades (rey, juez, poderosos) que su poder y sus acciones no pasan desapercibidas a YHWH.

---

34 Como observa Fontaine, 150, "los sabios son rápidos en condenar conductas violentas como señal de falta de auto-control", pero están dispuestos a usarla dentro de su propia casa.

35 Con McKane, "Functions", 171-172.

36 McKane, *Proverbs*, 420. Raymond N. Whybray, "Yahweh-Sayings and Their Contexts", en *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 153-165, elimina de la propuesta de McKane la clase B, por ser una categoría sociológica distinta a las de instrucción o piedad. En general acepta la clase C de proverbios y la inclusión de estos dos términos en ella, aunque evita hablar de teodicea.

37 Por ejemplo, *mezzimot*, estratagemas, que en la antigua sabiduría era un término positivo (5,2; 8,12), ahora convertido en un término peyorativo: las maquinaciones de los malvados (12,2); la sustitución del término *torat jakam*, "la instrucción del sabio" por *yirat YHWH*, "el temor de YHWH" (14, 2.26.27; 15,33); o el agregado de otros términos en paralelo a justo-malvado, tales como *tam*, el completo, íntegro (11,), *rason*, "aprobación". Véase McKane, *Proverbs*, 17-21.
[COMMENTO];

38 Whybray, "Yahweh-sayings", 159.

En cuanto a los restantes 45 proverbios sobre YHWH, Whybray estima que más de la mitad forman grupos menores, la mayoría reinterpretando refranes adyacentes sobre los mismos principios teológicos del poderío de YHWH sobre toda criatura, especialmente el rey.[39]

4. Primera instrucción atribuida a los sabios: 22,17-24,22

Características literarias

Esta colección corresponde al género instrucción, consistente en admoniciones e imperativos en segunda persona, común en la literatura de sabiduría en todo el Antiguo Oriente Próximo. Mucho se ha discutido sobre su relación con dos instrucciones conocidas, especialmente con la Instrucción egipcia de Amenemopé y las Palabras de Ahiqar. Es indudable que todos estos ejemplares utilizan un mismo género literario, patrimonio de la sabiduría internacional de la época. Pero son muchos los argumentos esgrimidos contra una dependencia directa de Pr 22,17-24,22B sin contar con quienes proponen, al contrario, una dependencia de la Instrucción de Amenemopé de una fuente hebrea.[40]

Se distinguen dos sub-colecciones, 22,17-23,11 y 23,12-24,22. En la primera se nota material anterior diverso, hoy formando una única instrucción en diez dichos de extensión y forma variadas, incluyendo admoniciones con y sin motivaciones (en hebreo *ki*) y un caso hipotético basado sobre una pregunta (22,9).[41] Una vez que se olvida la supuesta dependencia de la Instrucción de Amenemopé y se mira el material por sí mismo, es inevitable compararlo con los caps.1-9, puesto que son del mismo tipo (instrucción), están formados ambos por material diverso previo, precedidos por una introducción (22,17-21) y usan recursos similares, como la apelación al alumno ("hijo mío"), la invitación a obedecer ("escucha"), los consejos sobre buenas costumbres (23,1-3). A la segunda sub-colección se le han reconocido cinco secciones, cada una comenzando con la exhortación a escuchar la instrucción (23,12-16; 23,19; 23,22-26; 24,3-4; 24,13-14), dirigidas al "hijo" (excepto la primera, dirigida al padre). En 23,29-35 hay una adivinanza y un proverbio.

Algunas características antropológicas

En esta sección se alternan temas y situaciones muy variadas: la alienación de la heredad, la tierra correspondiente a cada familia, mediante la movida de mojones o linderos (22,28. 23,10); la compañía de hombres airados, violentos, de malas intenciones (22,24; 23,6; 24,1-2); la envidia o deseo de imitar a los malvados (22,17; 24,1.19.20); la corrección del hijo (23,13); la advertencia contra la "mujer-otra" (23,27-28); la opresión al débil/pobre (22,22); el comportamiento correcto cuando se es invitado a la casa del poderoso -porque también hay poderosos que pueden dar fiestas.

Excepto por esta referencia al poderoso (el que gobierna, *hammoshel*, 23,1) y el último v.de esta colección, que menciona al rey y a YHWH, estas instrucciones reflejan situaciones de la vida que, si bien se pueden aplicar a jóvenes de la corte, también se pueden aplicar a la gente simple, del campo, que observa la vida diaria e instruye sobre esa base a las generaciones más jóvenes. Esto es especialmente evidente en tratar de contrarrestar el efecto negativo pero tentador –sino no sería motivo tan frecuente de admonición– de la buena vida de los malvados/pecadores. Igualmente la prohibición contra el cambio de los mojones es importante para el pueblo, no para la corte.

---

39 Whybray, "Yahweh-sayings", 160-165.

40 Véase McKane, *Proverbs*, 51-208 (sabiduría internacional), 369-374 (introducción a esta sección); Whybray, *The Composition*, 132-136 y sendas bibliografías.

41 Whybray, *The Composition*, 134, 136 refiere a A. Nicacci, "Proverbi 22.17-23.11", *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* (Jerusalem) 29, 1979, 42-72 (inaccesible para nosotras).

Características teológicas

La colección está enmarcada por dos dichos sobre YHWH: 22,17-19 forman la primera instrucción, con una exhortación (v.17), una cláusula de motivo (v.18) y una promesa (v.19). La última instrucción de esta colección abarca los v.13-22, terminando con una exhortación a temer al rey y a YHWH y a no mezclarse con innovadores (21-22), que bien puede haber sido insertada para cerrar toda la colección.[42] Además de éstos, las otras menciones a YHWH son: 22,23, defenderá la causa de los oprimidos; 23,17, el temor de YHWH contrapuesto a la envidia a los pecadores; y presumiblemente 23,10, si es que el vengador (en hebreo *go'el*) es Dios.

5. Segunda colección atribuida a los sabios: 24,23-34

Características literarias

Estos versículos son un apéndice a la colección anterior, de géneros variados: admoniciones (27-29), enunciaciones generales sin paralelismo (23b-25), un poema (30-34) con que termina esta colección.[43]

Algunas características antropológicas

La segunda colección alterna entre dos temas relacionados con la administración: la de la justicia y la de la granja propia. Mientras que el primero puede haber estado dirigido tanto a la corte como a los ancianos responsables de administrar justicia y comercio en los pueblos, la segunda preocupación proviene del pueblo: la corte, los templos y las familias más ricas tenían a su disposición esclavos, esclavas y personal contratado frente a quienes tenían herramientas más poderosas que la instrucción para inducirlos/as a trabajar.

La referencia a construir una casa (24,27) es igualmente aplicable a la construcción de un techo una vez asegurados el cultivo de los campos, como a formar una familia. Es un principio básico de la sabiduría poder calcular los costos de un proyecto antes de su ejecución.

Características teológicas

No hay mención a YHWH ni elementos teológicos importantes. Se menciona explícitamente el mandamiento de no dar falso testimonio contra el prójimo (v.28), probablemente en relación con la preocupación de este apéndice de no ser parciales en el juicio.

6. Segunda colección de sentencias atribuida a Salomón: 25-29

Características literarias

Esta colección tiene un doble patronazgo, el de Salomón y el de los hombres de Ezequías, quienes los habrían recogido y sistematizado. En esta sección se notan al menos dos bloques: 25-27 usa asiduamente el símil, la imagen y la metáfora; 28-29 contiene sentencias cortas antitéticas, muchas de las cuales giran en torno al cambio de gobierno y a la justicia.[44] Mientras que en el 25 se notan solo algunos principios organizativos (por ejemplo los v.1-7 tienen que ver con el rey), el 26 es el más integrado de todo el bloque, con tres temas: el tonto (v.1-12), el haragán (13-15) y los anti-sociales (17-28). El 27 no es una unidad, aunque pre-

---

42 Whybray, *The Composition*, 144 n.22.

43 McKane, *Proverbs*, 572.

44 Whybray, *The Composition*, 120-131.

dominan temas como la amistad y el trabajo duro.[45] En cuanto al cap.28, Whybray es de la opinión de que el uso comparativamente predominante del término *torá*, así como su preocupación ética indican una colección de intención instructiva.[46] El cap.29 tampoco evidencia una estructura; a pesar de eso, muchos de sus dichos muestran preocupación con cambios de gobierno, reyes que se dejan llevar por informes falsos y favoritismos, los dos caminos opuestos de la rectitud y la maldad.

Algunas características antropológicas

Un grupo de estudiosos y estudiosas brasileñas se pregunta cuál sería el contexto socio-político que mejor se reflejaría en el cap.29 y concluye que su origen probablemente estuvo antes de la reforma de Josías, en el "contexto histórico de finales de Manasés, principios de Josías (640-620 aC)"[47], cuando no solo había grandes diferencias entre clases sociales, injusticias, inmoralidad e idolatría, sino que además, como lo reflejan numerosos de estos dichos, el rey y sus acólitos no eran instancias confiables a la hora de esperar justicia o verdad y la monarquía no daba garantías de estabilidad para el pueblo de Dios. El uso repetido del paralelismo antitético podría indicar la experiencia del pueblo de dos gobiernos, uno bueno seguido de uno malo (Ezequías y Manasés) o viceversa (Acaz y Ezequías o Manasés y Josías).[48] Aunque no se llega a cuestionar la monarquía en sí misma, se evidencia un desencanto con los gobernantes.

Características teológicas

En todo el bloque solamente se menciona a YHWH seis veces. En el cap.25 se promete recompensa de parte de YHWH a quien dé de comer y de beber a su enemigo (25,21-22). En el 28 se lo menciona dos veces; en el v.5 se contrasta la capacidad de entendimiento de los impíos (no entienden justicia) con la de quienes buscan a YHWH (entienden todo). El v.25 se tiene que leer junto con el 26, contrastando a quien confía en YHWH con quien está en el camino opuesto (es ambicioso, azuza peleas y confía en su propio corazón). En cuanto al cap.29, YHWH es mencionado tres veces. El v.13 comienza con dos opuestos que se encuentran: el pobre y el opresor; el segundo hemistico emite un principio fundamental, a saber, YHWH da la luz a ambos, no hace acepción de personas por su condición socio-económica. Es más, a la luz de los v.12 y 14, contrastando mutuamente, YHWH espera lo mismo del jefe y el rey.[49]

En general los dichos sobre YHWH de 25,1-2 y 28,5.25 parecerían situarse más en lo inter-personal que en lo político o social. Sin embargo, cuando se vuelve a leer 28,5.25 a la luz del cap.29, ya dejan entrever esa inestabilidad social que en el 29 es tan evidente, y que alguien resume en el miedo "responsable de los abusos mencionados en nuestro capítulo: impiedad del gobierno que arranca gemidos del pueblo (v.2), impuestos extorsivos (v.4), adulación (v.5), insensibilidad a la causa de los pobres (v.7), poder cercado y basado sobre la mentira (v.12), poder criminal (v.16) y complicidad criminal (v.24). Contrapuesta al miedo está la actitud de quien confía radicalmente en el Señor y en él encuentra su verdadera seguridad".[50]

---

45 Whybray, *The Composition*, 125.

46 Whybray, *The Composition*, 126-127.

47 AA. VV., "Pr 29: Sabedoria do povo ontem e hoje - Uma leitura sociológica", *Estudos Bíblicos* 13, 1987, 60-85 (68).

48 AA. VV., "Pr 29", 70.

49 Whybray, *The Composition*, 127-128.

50 AA. VV, "Pr 29", 73.

7. Palabras de Agur y otros materiales: 30,1-14

Características literarias

Los caps.30 y 31 contienen varias colecciones menores y material diverso, a menudo unido muy ligeramente por medio de palabras clave que se repiten o asocian. Los dos caps. comienzan atribuyendo lo que sigue a una figura supuestamente conocida.

En cuanto a 30,1-14, ya el v.1 está plagado de dificultades irresolubles:

a) ¿se trata de "Agur, hijo de Yaqeh de Masá, un oráculo"? ¿O se trata de "Agur, hijo de Yaqeh" y los dos términos que continúan se refieren a su actividad profética? Ambas lecturas son posibles y ninguna clara;

b) ¿cómo interpretar las primeras palabras atribuidas a Agur (v.1b)? Hay al menos dos lecturas totalmente diferentes: "Estoy cansado, Dios; estoy cansado, Dios; y exhausto" o "Las palabras de Agur, hijo de Yaqeh, el oráculo, el dicho del hombre a Ithiel, a Ithiel y a Ucal";

C) ¿hasta dónde considerar las palabras de Agur? Las opiniones se dividen mayormente entre quienes incluyen en estas el v.4 y quienes consideran el v.4 la respuesta de YHWH.

Los versículos restantes no aparecen unidos muy firmemente entre sí. Llama la atención el uso de la primera y tercera personas, en lugar de la segunda, quizás debido al carácter de oráculo que este pasaje pretende tener. Roth ve en los v.7-9 y 11-14 dichos numéricos reflexivos del tipo ascendente (n // n + 1), cuya primera línea se habría modificado (7-9) o perdido (11-14).[51]

Algunas características antropológicas

Dejando de lado las dificultades del v.1 y concentrándonos en los dichos, llama la atención la alusión a varios pecados condenados por los mandamientos, un tema visto en la 2da colección de los sabios (24,28), tales como insultar al padre o a la madre, robar, mentir y a otros pecados condenados por los profetas, tales como acumular riquezas y devorar a los pobres.

En el artículo ya citado sobre el trasfondo social de Pr 1-9, Perdue incluye los dichos de Lemuel junto con Eclesiastés y Job entre los productos de una corriente sapiencial desplazada del centro de poder judaíta en el período persa. No sería casualidad, entonces, que el v.4 recordara los cuestionamientos de YHWH a Job (Job 38:4-6). Lemuel usa la ironía de decirse demasiado ignorante para ser humano (v.2), una afirmación que no pudo haber caído bien entre los sabios.[52]

Características teológicas

Las menciones de Dios aumentan si se acepta una de las enmiendas al TM, como se indicó antes (v.1b: "Oh Dios" en lugar de "a Itiel").[53] Fuera de ese caso, estos dichos enfatizan la imposibilidad de conocer los designios divinos, pero sin anular la posibilidad de refugiarse en su poder (v.5-6). El otro elemento teológico es la petición a YHWH de: a) alejarlo de la mentira y el engaño; b) no hacerlo ni muy rico ni muy pobre, sino sólo darle el pan correspondiente y así evitarle dos tentaciones: la de acumular riquezas al punto de olvidarse de Dios y la de robar por ser demasiado pobre y profanar el nombre de Dios.

---

51 Wolfgang M. W. Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament*, VTS XIII, 1965, 38. McKane, *Proverbs*, 648 ve en los v.5-9 indicios de una transformación, comenzando en el período pre-exílico, cuando la literatura sapiencial fue perdiendo su identidad formal y se sumió en la piedad de YHWH.

52 Perdue, 90. Véase también Raymond C. Van Leeuwen, "The Background of Proverbs 30:4a", en *Wisdom, You Are My Sister*, 102-121, esp. 119-121.

53 McKane, *Proverbs*, 644-646.

8. Dichos numéricos: 30,15-33

Características literarias

Estos versículos presentan relativamente pocas dificultades textuales serias, pero no por eso son interpretados de manera más o menos unánime. Muchos son del tipo numérico gradual, "n // n + 1". La mayor dificultad de interpretación se origina en cómo se entiende su función: una postura ve en ellos sabiduría de la naturaleza, al estilo de la atribuida a Salomón, mientras la otra ve en ellos parábolas del comportamiento humano. Algunos comentarios proponen una adivinanza del tipo: "¿Cuáles son las tres cosas que ...?", que se habrían convertido en dichos, pero eso no explicaría por sí solo su valor en el libro.[54]

Algunas características antropológicas

Muchos de estos dichos muestran con picardía y humor lo que observan a su alrededor: la atracción del varón por la mujer (18-19), la conducta a-moral, despreocupada de la adúltera que toma tan livianamente su conducta (20), la sanguijuela (¿humana también?) que siempre quiere más (15a), algunos tipos de persona insoportables para los demás (21-23), las consecuencias de las acciones que uno/a realiza (32-33). Excepto algunas advertencias explícitas (v.17.32), estos dichos se limitan a enunciar lo que observan (no se condena a la mujer adúltera, por ejemplo).

Dichos como el de los v.21-23, que tienen un comienzo tan "dramático" (las cosas por las que la tierra tiembla, que no puede soportar) terminan en un tono tan "light" que se explican mejor desde el humor y la ironía que desde un cambio social turbulento, pero nótense también los estereotipos de clase y género.

Los mismos problemas de interpretación se presentan con respecto a otros dichos, por ejemplo, sobre los insaciables (v.15b-16); o sobre los tipos de animal: ¿Se refiere la lagartija en palacio al animal o a quien a pesar de su poca importancia aparente llega a la corte? ¿O se trata de una crítica más aguda al tipo de persona trepadora, acomodaticia, que hace carrera demasiado rápido y sin méritos?

Características teológicas

No hay menciones a YHWH ni elementos específicamente religiosos, excepto la sanción a quien se rehúsa a obedecer a su padre y a su madre, burlándose de ellos (v.17). Sin embargo, cabe aclarar con T. Frydrych, que los sabios nunca perciben el mundo aparte de YHWH y por ende, aun sin mencionar a YHWH, están haciendo afirmaciones teológicas indirectas.[55]

9. Instrucción de su madre a Lemuel, rey de Masá: 31,1-9

Características literarias

Acá tenemos un ejemplo de sabiduría real y vocacional, atribuidos a una mujer anónima, la madre del rey Lemuel. Se trata de instrucciones similares en estilo a las de la 1ra colección de los sabios o los caps. 1-9, formadas mayormente por imperativos o yusivos.[56] Hay algunas dificultades textuales, pero en general el texto es claro. Los v.8-9 abundan en terminología legal.

---

54 Whybray, *The Composition*, 150-153; McKane, *Proverbs*, 652-656. La propuesta de que detrás de estos dichos hay adivinanzas es de Harry Torczyner, "The Riddle in the Bible", *HUCA* 1, 1924, 135ss (inaccesible para mí).

55 Tomá_ Frydrych, *Living under the Sun. Examination of Proverbs and Qoheleth*. Leiden, Brill, 2002, 83-107, esp.83-84.

56 McKane, *Proverbs*, 407-410.

Algunas características antropológicas

La instrucción enfoca sobre algunos aspectos de la conducta esperada de los reyes, a saber, que ni las mujeres ni el vino les hagan olvidar su obligación, expresada en asegurar la justicia para los débiles y pobres (v.5.8-9). Por otra parte, si el vino sirve de opio al que sufre, es aceptable.

Características teológicas

No hay nada específicamente religioso en esta sección, ni se menciona a YHWH.

10. Poema acróstico: 31,10-31

Características literarias

Pr 31,10-31 es un poema acróstico alfabético, donde cada línea comienza con una de las letras del alfabeto hebreo y por eso no pudo haber sufrido cambios editoriales de consideración. Las dos primeras palabras del poema son *'eshet jayil*, mujer de valor, de poder, de fuerza, de dinero.[57] Las distintas descripciones de sus múltiples habilidades están determinadas en gran medida por la necesidad de atenerse al alfabeto, pero no dejan de dar una visión de los valores que se esperaban de una mujer. En mi opinión, el poema no se refiere al "ama de casa perfecta" sino a la persona sabia, tanto en habilidad como en sensatez, en este caso ilustrada en la mujer que, con mucha autonomía, considera sus posibilidades, compra o vende, da instrucciones, etc., de modo que quien está cerca de ella, en la imagen su familia (nótese que la fama del esposo viene por ella y no viceversa), no tiene nada que temer y recibe honor. En el v.11b se ha identificado un proverbio árabe.[58] El v.30 es más largo que el resto, y es el único con contenido religioso en todo el poema.

Algunas características antropológicas

Es muy difícil determinar si el poema era parte de un manual preparatorio de futuras esposas, similar a las instrucciones para los varones (aunque aquí no hay instrucción) o si se trata de una lista de cualidades deseables en la esposa.[59] Independientemente de cuál fuere el origen del poema, la función que cumple en la organización actual del libro es la de cerrar la descripción de la sabiduría como mujer, que había comenzado en 1,20-33 con promesas de fortuna y bienestar.[60]

---

57 *jayil* se suele traducir como "virtuosa" o término similar. La BJ traduce como "mujer completa" ¡pero titula el pasaje "La perfecta ama de casa"! McKane, "Functions", 172, la reconoce "una mujer de competencia y emprendimiento aterradores"; *idem*, *Proverbs*, 665, traduce como "Esposa de muchos Talentos"; Murphy, 26, "una mujer de fuerza", nota que retoma 12,4 y 18,22; Whybray, *The Composition*, 153, no pone título a 31,30-31, pero habla de la descripción "en términos extremadamente laudatorios de la mujer ideal y sus actividades" (154); también llama la atención (154, n.14) a 12,4, donde la *'eshet jayil* es descripta como corona de su esposo. Cuando es aplicado a un varón, el mismo término se suele traducir como "de valor", "de fuerza", "de riqueza". Un ejercicio interesante consiste en comparar la traducción de este término en Rut 2,1; 3,11 y 4,11, en los que el mismo término se aplica a distintas personas. Me gusta el esfuerzo de Yoder (véase arriba, nota 6) quien elige "Woman of Substance" para incorporar estos sentidos distintos del término *jayil*.

58 Riad A. Kassis, "A Note on [*shalal*] (Prov. xxxi 11b)", *Vetus Testamentum* 50, 2000, 258-259. El proverbio tanto puede traducirse "no necesitará (él) gente" como "no necesitará un rebaño" porque su esposa es tan eficiente que provee a todas sus necesidades. Kassis nota, sin embargo, que el proverbio no se aplica solamente a mujeres, sino a cualquier persona emprendedora y trabajadora.

59 McKane, *Proverbs*, 666, atribuye a M. B. Crook, "The Marriageable Maiden of Prov. 31,10-31", *JNES* 13, 1954, 137-140 (139-140) la primera de estas posibilidades.

60 Fontaine, 151-152, ve el cap.31 como la "Torá de la Madre".

Varias cosas llaman la atención si se entendiera la lista como referida a una futura esposa: a) el grado de independencia y de decisión de que goza para producir, administrar, comprar y vender, no sólo el producto cotidiano, sino hasta viñedos. Es ella quien compra y quien vende, no su esposo;

b) aunque tiene esposo e hijos (¿e hijas?) que la alaban y aunque muchas funciones son las "típicas del ama de casa", no se la caracteriza como madre sino como empresaria o administradora; c) se la llama más valiosa que las piedras preciosas (v.10), un eco de la afirmación de que la sabiduría vale más que el oro; d) su esposo confía en ella (v.11); e) él es reconocido (¿por causa de ella?) en las puertas de la ciudad (v.23), pero también ella lo es y por sí misma (v.31).

Dijimos arriba que la sabiduría valora especialmente toda conducta, incluido el lenguaje, que apoye la construcción de la comunidad, y critica aquello que la desmembra o la sobre-carga. Muchas de las acciones atribuidas a esta mujer justamente muestran lo que valora la sabiduría: ella hace cálculos antes de comprar un terreno, administra sus bienes, incluido el alimento para la familia, no teme al invierno pues está bien provista, aconseja a su familia, habla con sabiduría, es causa de que el varón que se sienta entre los ancianos de la ciudad sea reconocido.[61]

Características teológicas

El único versículo que sale de lo práctico o de la Sabiduría para entrar en un campo más puramente teológico es el v.30 que, como se mencionó, es cuestionado como secundario por ser más largo y por presentar una visión supuestamente distinta que los demás versículos. Sin embargo, su mayor longitud también podría indicar su importancia, resaltando el punto culminante del mismo y no una adición. Como indica Whybray, "tal sabiduría 'práctica' y el temor de YHWH están siempre presentes y asociados en Proverbios" y no hay razón teológica para desecharlo.[62] El v.retoma el tema ya visto del temor de YHWH, construido gramaticalmente de tal modo (*'ishá yir'at yhwh*) que tanto se puede leer "mujer que teme a YHWH" como "una mujer (que es) el temor de YHWH", una de las atribuciones de la Sabiduría (cf. 1,7).[63]

Conclusión

Proverbios es un libro muy complejo, con múltiples voces y períodos incorporados de distintas maneras. Esta multiplicidad de visiones se evidencia, entre otros aspectos, en la tensión entre a) los dichos de corte popular y b) el llamado a una elite a ocuparse de lo intelectual; o entre a) la elección de la Sabiduría como mujer para ser mediadora entre los seres humanos y Dios o como imagen de la inmanencia de Dios y b) el silencio acerca de la experiencia femenina cotidiana, especialmente la de la mujer oprimida por un esposo abusivo o alcohólico, la prostituta, la esclava o concubina, la viuda, la hija. Como otros libros bíblicos, lamentablemente este también relaciona a la mujer con lo peligroso, lo extranjero, lo "otro" a ser temido, separado, evitado. A pesar de eso, ofrece elementos "más valiosos que una perla" para relecturas desde América Latina y desde sus diferentes grupos sociales, culturales, étnicos, religiosos y de género.

Mercedes García Bachmann
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Argentina
decanato@isedet.edu.ar

61 Claudia Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield, Almond, 1985. En la misma línea, Whybray, *The Composition*, 159-162.

62 Whybray, *The Composition*, p.156; McKane, *Proverbs*, p.670.

63 Whybray, *The Composition*, p.160.

El libro de Rut

Resumen
Este artículo presenta un estudio sobre el libro de Rut a partir de su lugar entre los Escritos en el canon de la Biblia Hebrea. Busca encontrar hilos de conexión entre Rut y los libros anteriores y posteriores del canon. Hace un análisis de algunos problemas y lagunas presentes en el texto. Ofrece un resumen de diferentes enfoques de los últimos trabajos sobre el libro de Rut y una bibliografía seleccionada.

Abstract
This article presents a study on the Book of Ruth based on its place among the Writings in the canon of the Hebrew Scriptures. It seeks connections between Ruth and the preceding and following books of the canon. It makes a survey of some problems of the text. It also offers a summary of the different emphases in recent works on Ruth and a selected bibliography.

Introducción

En este artículo, voy a introducir y analizar el lugar que ocupa el libro de Rut en el canon de la Biblia Hebrea y en el canon de la Septuaginta. Buscaré la relación del libro de Rut con el libro de Proverbios, que lo antecede, y con el Cantar de los Cantares, que lo sigue en la lista de los libros de la Biblia Hebrea. Con esto espero obtener una mejor comprensión de los símbolos que son comunes a estos tres libros. Además, un estudio sobre el lugar del libro de Rut en la Biblia Hebrea y en la Septuaginta podrá poner en evidencia diferentes interpretaciones de ese libro que se han dado desde la época de la formación de los cánones.

Retomar la época y el contexto en que fue escrito el libro de Rut nos ayudará a ver mejor cuáles grupos y tradiciones estuvieron presentes en la elaboración de este libro.

A pesar de tener una narración fluida y simple, el libro de Rut presenta algunos problemas que dan lugar a interpretaciones diferentes y creativas. Por eso, el análisis de algunos de esos problemas podrá servir para que surjan preguntas que estimulen la reflexión y la investigación o, al menos, podrán convertirse en claves de lectura que ayuden a entrar en la dinámica de la narración.

Un pequeño sumario de los acentos o enfoques de trabajos publicados sobre el libro de Rut podrá convertirse en una ayuda para quien desee continuar con el estudio del libro. Además de los enfoques, presento una bibliografía seleccionada a partir de la realidad latinoamericana, aunque contiene también trabajos de estudiosas del hemisferio norte.

1. El libro de Rut y su lugar dentro del canon

Aunque el libro de Rut presenta una historia donde se encuentra además una tradición sobre el linaje de David, forma parte de la tradición sapiencial y está entre los *ketubin* o "Escritos" en la Biblia Hebrea. Su lugar dentro del canon hebreo, después del libro de los Proverbios y antes del Cantar de los Cantares, parece haber sido intencional. Se nota que hay una relación de continuidad entre la "mujer fuerte" (Pr 31,10-31) y Rut. Ambas son llamadas *'eshet hail* (Pr 31,10 y Rt 3,11).[1] Los dos textos presentan, a través de símbolos y estilos literarios variados, una figura de mujer decidida y fuerte, capaz de administrar y de defender "su

[1] Una expresión que es traducida por la *Biblia de Jerusalén* como "mujer talentosa" en Pr 31,10 y como "mujer virtuosa" en Rt 3,11. En la traducción de João Ferreira de Almeida, esta expresión está traducida como "mujer virtuosa". En la *Bíblia Pastoral* y en la *Tradução Ecumênica da Bíblia* está traducida como "mujer de valor".

casa"[2] y de garantizar el futuro de su pueblo. Pero la conexión entre Rut y Proverbios no se limita al término *'eshet hail*. El símbolo de la sabiduría-mujer que aparece en la primera parte del libro de Proverbios (Pr 1-9), la mujer sabia que aconseja a su hijo (Pr 31,1-9) y la mujer fuerte que administra su casa con idoneidad (Pr 31,10-31) están concretizadas, aunque con formas literarias diferentes, en la historia contada por el libro de Rut.

Hay también varios hilos de unión entre el libro de Rut y el Cantar de los Cantares, que lo sigue en el canon de la Biblia Hebrea. Uno de esos hilos es la expresión "casa de la madre" *bet 'em* (Rt 1,8; Ct 3,4; 8,2)[3], tan poco utilizada en la Biblia Hebrea, en contraposición a la expresión más repetida "casa del padre" (*bet 'ab*). En Cantares 3,4 y 8,2, escuchamos la voz de la joven que expresa su deseo de llevar a su amado a la "casa de mi madre". En estas dos citas del Cantar, la Biblia Hebrea relaciona madre, familia y sabiduría, a través de las frases que dan continuidad a la expresión "casa de mi madre"[4]. En Rut 1,8, Noemí pide a sus nueras que vuelvan a la "casa de la madre", indicando que hay un lenguaje común entre los dos libros. Estas expresiones nos permiten vislumbrar el poder femenino dentro de la organización familiar, sobre todo en el campo. En este sentido, hay una relación entre Rut y Rebeca, la segunda de las madres ancestrales (Gn 24). Al dejar decididamente a su familia para ir a constituir un hogar en tierras distantes, Rebeca muestra que es un sujeto consciente y libre en la construcción del tejido que forma la historia del pueblo bíblico. Tal como Rebeca, la importante antepasada del pueblo israelita, Rut también toma decisiones sabias que garantizan el futuro y que dan continuidad a la historia del pueblo israelita. Ella deja su tierra y su pueblo para construir una nueva comunidad y abrir un nuevo horizonte para el pueblo israelita.

Pero, volvamos a la conexión entre el libro de Rut y el Cantar de los Cantares, observando la intensidad de la voz femenina en los dos libros. En el Cantar, un poema que presenta lo que dice la amada inicia y termina esta colección de poemas de amor. En los dos libros (Rut y Cantares) la mujer tiene la palabra[5], actúa con autonomía y busca conducir su vida de manera sabia. Otro hilo de unión entre los dos libros es el canto de las mujeres. En Rut 4,14-15, las mujeres de Belén cantan delante de Noemí, haciendo un elogio a su nuera, "que vale más que siete hijos". Un coro de voces femeninas aparece en el Cantar de los Cantares, ayudando a la amada en su búsqueda del amado. El canto de las mujeres y su solidaridad con los personajes femeninos son dos elementos que conectan también los dos libros.

El lugar del libro de Rut en la Biblia Griega es bien diferente. En la Septuaginta, el libro de Rut se sitúa después del libro de los Jueces y antes de los cuatro libros de los Reyes (1 y 2 = Samuel, 3 y 4 = Reyes). Esta inserción del libro de Rut entre los libros considerados históricos demuestra que se lo interpretó de manera bastante literal y que el libro fue situado en el canon de la Biblia Griega en razón de su introducción (Rt 1,1). De estas posiciones del libro de Rut en los dos cánones, podemos concluir que ya había interpretaciones diferentes del libro en la comunidad judía del tercer siglo a.C., época en que fue hecha la traducción de los LXX, por la comunidad judía de Alejandría.

2. La época en que fue escrito el libro

La introducción del libro de Rut, que sitúa la historia de los inmigrantes Elimelec, Noemí y sus hijos Maalón y Quelión en el tiempo de los jueces, y su colocación en el canon de la Biblia Griega después del libro de los Jueces contribuyeron a que, durante siglos, Rut haya sido interpretado como un libro que cuenta una historia del tiempo de la organización del pue-

---

2 Pr 31,15 trae el término *beitah* "casa de ella".

3 En Rt 1,8 la expresión es *bet 'imah* "casa de su madre", ya en Ct 3,4 y 8,2 la expresión es *bet 'imi* "casa de mi madre".

4 En Ct 3,4, encontramos la frase "al cuarto de aquella que me dio a luz", como una continuación del término "casa de mi madre". En Ct 8,2 encontramos una frase enigmática, que sin embargo está claramente relacionada con la tradición de sabiduría: "y tú me enseñarías".

5 Carol Meyers, "De volta para casa: Rute 1,8 e a definição do gênero do livro", en *Rute a partir de uma leitura de gênero*, Athalya Brener (ed.), São Paulo: Paulinas, 2002, p. 136 (existe una versión en español).

blo bíblico. Según Carlos Mesters, en su libro sobre Rut, la conclusión a la que llegaron algunos estudiosos que compararon las afirmaciones del libro de Rut con las varias épocas de la historia del pueblo de la Biblia es que "el libro de Rut fue escrito en torno al año 450 a.C., es decir, más o menos 100 años después del fin del cautiverio"[6]. El cuadro cronológico de la Biblia de Jerusalén también sitúa el libro de Rut por esta misma fecha[7]. En 450 a.C., se habría iniciado la primera misión de Esdras[8]. En 445 a.C., comienza la primera misión de Nehemías (Ne 2,1; 5,14). También en esta misma época, se sitúa la profecía de Malaquías. Ahora bien, Esdras y Nehemías expulsaron a las mujeres extranjeras y se preocuparon únicamente del seguimiento exacto de la ley (Esd 9,1-12; Ne 8,1-8; 9,2). Apoyados por Malaquías (Ml 2,10-12), ellos legitimaron la antigua desconfianza israelita en relación a las mujeres que tenían un Dios diferente. Según Silvia Schroer, a estos comportamientos hostiles y sexistas contra los extranjeros y las mujeres, el libro de Rut responde con el relato de una moabita que se convierte en un ejemplo de fidelidad a Yahweh[9] y que fue una antepasada del rey David.

Para intentar comprender mejor la comunidad que dio origen a este libro, recojo la información de Nelson Kilpp sobre una tendencia dentro de la comunidad judía, representada por los libros de Rut y de Jonás. Era una tendencia que intentaba incorporar extranjeros y extranjeras al pueblo de Dios, basándose en una antigua convicción israelita de que en Abraham serían bendecidos todos los pueblos (Gn 12,3). Según Kilpp, esta propuesta fue reforzada por algunos círculos proféticos anónimos que consiguieron expresarse, por ejemplo, en Isaías 19,16-24 y 56,1-7.[10] Esta tendencia profética y anónima nace de las experiencias de la vida diaria y está relacionada con la sabiduría. Al reflexionar sobre los acontecimientos de su vida cotidiana, las familias de Judá crearon una tradición cargada de símbolos que transmitían enseñanzas para el camino de la vida. Dentro de esas enseñanzas, presentadas sin dualismos entre la experiencia religiosa y la lucha diaria por la supervivencia, se tejieron historias que fueron creadas y contadas por mujeres.

Según Fokkelien van Dijk-Hemmes, "es bien posible que la historia de Rut y Noemí perteneciese al repertorio de una mujer que contaba historias, una mujer sabia y anciana, como una de las heroínas de su historia, Noemí"[11]. Para sustentar esta afirmación, F. van Dijk-Hemmes apunta su atención a la substitución del término "casa del padre" por "casa de la madre" como una indicación de que los textos (en este caso Cantares 3,4 y 8,2) muestran una "cultura de mujeres". Según esta autora, una cultura de mujeres significa una "cultura femenina subterránea, en la cual las mujeres 'redefinen' la realidad basadas en sus propias perspectivas"[12]. Ahora bien, esta substitución se encuentra también en Rut 1,8, como vimos anteriormente, lo que nos lleva a concluir que los tres libros citados (Proverbios, Rut y Cantar de los Cantares) son parte de la misma tendencia sapiencial y profética del período post-exílico, aunque no sean exactamente de la misma fecha. En esta tendencia habría una experiencia de participación efectiva de las mujeres, no solamente en los trabajos de la casa, sino también en la transmisión de enseñanzas importantes para la vida de la familia y de la comunidad.

---

6 Carlos Mesters, *Rute - Uma história da Bíblia – Pão, família, terra! Quem vai por aí não erra!*, São Paulo: Paulinas, 1985, 92p.

7 *Biblia de Jerusalén*, nueva edición revisada, 2000, p. 2337.

8 Si Esd 7,7 se refiere a Artajerjes I.

9 Silvia Schroer, "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", en *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israels im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg: Herder, 1991, p.175.

10 Nelson Kilpp, *Jonas*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1994, p.23. (Comentário Bíblico do AT).

11 Fokkelien van Dijk-Hemmes, "Rute: Produto de uma cultura de mulheres?", en *Rute a partir de uma leitura de gênero*, p.185.

12 Ibid., p.183.

3. Algunos problemas que el texto presenta

Un primer problema, que nadie puede ignorar, es la "naturaleza patriarcal del ambiente social del libro de Rut"[13]. Esta característica patriarcal aparece claramente a la hora de definir quien sería, finalmente, el rescatador de la tierra de Noemí y el futuro marido de Rut. Aunque las dos mujeres hayan reflexionado juntas y hayan buscado con autonomía la solución a sus problemas –encontrando la salida que mejor les convenía– fue en un ambiente totalmente masculino que se tomó la decisión final. Booz sube a la puerta de la ciudad, se sienta y espera al pariente que tenía el derecho de rescate. Invita a diez hombres de entre los ancianos y, todos estos hombres, sentados a la puerta de la ciudad, deciden finalmente el destino de Noemí y de Rut (Rt 4,1-10). Entre tanto, este ambiente patriarcal es transformado por el coro del pueblo y de los ancianos que se hallaban junto a la puerta de la ciudad: "nosotros somos testigos! Que Yahweh haga a esta mujer que entra en tu casa semejante a Raquel y a Lía, que formaron la casa de Israel" (Rt 4,11).

Silvia Schroer comenta este texto, diciendo que "la actividad de Rut en la casa de Booz es igualada a la importancia de las dos madres tribales que construyeron la casa, la existencia y la identidad de Israel. La acción de Rut en la casa va a generar nueva comunidad y nueva vida. Así, Rut es la imagen de la mujer valiente del tiempo post-exílico, que colabora en la construcción de Israel y, como extranjera, invierte en ello su vida y su sabiduría. Su buena fama es conocida en las puertas de la ciudad"[14]. Esta afirmación parece ser un paralelo de Pr 31,31, que cierra el libro de Proverbios con esta frase de alabanza a la mujer fuerte: "y en las puertas la alaban sus obras".

De esta forma, el primer problema sería una ambigüedad entre el ambiente social donde actúan Noemí y Rut, un ambiente marcadamente patriarcal, y la actuación independiente y sabia de las mujeres, totalmente reconocida en este mismo ambiente. Pero, ¿sería éste un problema, o la indicación de una posibilidad?

Hay, aun, otra dificultad en esta escena ocurrida en las puertas de la ciudad: es la tensión entre la ley del *go'el* y la ley del matrimonio de levirato. La ley del *go'el* garantiza que una mujer pobre y viuda tenga el derecho de rescatar la tierra de su familia (Lv 25,25). La ley de levirato se refiere al deber del cuñado de casarse con la viuda de su hermano, para darle descendencia (Dt 25,5 y Gn 38). El pariente anónimo de Rut 4,6 rehúsa casarse con Rut. En este sentido, él está en su derecho, pues no es cuñado de ella. Por otro lado, el texto deja entender que Booz desea que el pariente más próximo se abstenga de su derecho, pues no lo llama por su nombre. Si lo hiciera, él entraría en la historia, en la cual todos los nombres personales tienen un significado dentro de la trama.

Otro problema para la interpretación se encuentra en las lagunas dejadas por la narrativa.

1ª) El texto no presenta datos biográficos de un personaje tan importante como Rut. El texto nos informa, apenas, que Orfa y Rut eran "mujeres moabitas" (Rt 1,4) y que Rut vino "de los campos de Moab" (Rt 1,22). ¡Nada más!

2ª) Encontramos, también, una reserva en la narración al tratar el viaje de vuelta a Belén de Noemí con Rut. ¿Habría sido realizado este largo viaje por las dos viudas sin ningún acontecimiento importante que lo marcara? Nuestro texto dice, simplemente: "partieron las dos y llegaron a Belén" (Rt 1,19a). Dejando una laguna sobre el viaje, la narrativa parece tener prisa por contar la alegre acogida de las mujeres de Belén (Rt 1,19b) y la reacción de Noemí, que pide que le cambien su nombre a Mara (Rt 1,20)[15], expresando de esta manera su dolorosa experiencia.

3ª) El relato tampoco nos informa sobre la edad, las motivaciones y el *status* de Booz, otro personaje importante de esta historia.

---

13 Athalya Brenner, "Introdução", en *Rute a partir de uma leitura de gênero*, p.14.

14 Silvia Schroer, "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", p.162.

15 Mara, en hebreo, significa "amarga", mientras que Noemí significa "mi dulzura". Ver la nota de la *Biblia de Jerusalén* en Rt 1,20. Hay un juego con el sonido y el sentido de estas palabras. Es como si Noemí dijera: "no me llamem agraciada sino desgraciada".

4ª) Rut desaparece en el último capítulo. La narrativa se refiere a ella, en tercera persona, apenas para concluir el relato: "así, Booz desposó a Rut, que se convirtió en su esposa. Se unió a ella, y Yahweh le dio a Rut la gracia de concebir y ella dio a luz un hijo" (Rt 4,13). En el versículo siguiente, el hijo de Rut es entregado a Noemí, que pasa a ser alabada por un coro de mujeres (Rt 4,14-15). De esta manera queda en evidencia el cambio de papeles entre Noemí y Rut, no solamente en el capítulo 4, sino también en varios puntos de esta historia. En el capítulo 1, el personaje principal es Noemí. En el capítulo 2, ya es Rut, la protagonista, pero ésta desaparece en el capítulo 4, como ya hemos señalado. A partir de esta dificultad, Athalya Brenner analiza la posibilidad de que las historias de Rut y de Noemí hayan sido originalmente dos relatos separados.[16]

5ª) Llama la atención la ausencia total de referencias al templo o a la ciudad de Jerusalén. El relato nunca habla del culto o de los sacerdotes. Este silencio es revelador, justamente en una época en que los dirigentes concentraban sus esfuerzos en la organización del judaísmo en torno al templo, la ley y la etnia. En este contexto, la historia de Rut y Noemí no hace referencias al templo. En cuanto a la ley, solamente rescata aquellas normas que garantizan los derechos de los pobres y abren una perspectiva para la inclusión de las mujeres extranjeras.

Llama, también, la atención la postura de Rut, "cayendo con el rostro a tierra y postrándose" delante de Booz (Rt 2,10). Ahora bien, esta actitud se usa en relación con Dios. En Génesis 17,3, encontramos a Abraham postrándose de esta forma delante de Dios. ¿Será que el texto está queriendo comunicar que Rut es como Abraham, que dejó su tierra, su familia y su fe para vivir en una nueva tierra? (Cf. Rt 1,16-17 y Gn 12,1-2.) Curioso es también lo que Rut dice al postrarse delante de Booz. Si éste asume la figura del *go'el*, o rescatador, ¿por qué Rut tiene que humillarse delante de él, diciendo que "no es más que una extranjera" (Rt 2,10b)? ¿No estaría de esta forma confirmando los preconceptos de la época contra las mujeres extranjeras, uno de los motivos de la reacción crítica que generó la historia de Rut?

La forma literaria puede representar también una dificultad. Cada unidad literaria del libro de Rut fue elaborada a través de la repetición de un verbo. Así, la repetición de "volver", "espigar" y "rescatar" tiene una función importante para la comprensión de la estructura del libro. Sin embargo, nuestro idioma tiende a no aceptar este tipo de repetición y las traducciones presentan sinónimos en vez de repetir el mismo verbo, como en el original hebreo. Con eso, se pierde un poco de la fuerza y el sabor de la narración.

Estas y otras dificultades presentadas por la redacción del texto dieron origen a una pluralidad de interpretaciones. Según Athalya Brenner, muchas de estas interpretaciones emanan de una misma base de teoría literaria y de lectura en la óptica de la mujer. Al hacer este comentario, la autora reconoce que esta diversidad es instructiva y enriquecedora.[17]

4. Acentos y enfoques de algunas interpretaciones

En 1985, Carlos Mesters publicó su libro sobre Rut con el significativo título: *Rute, uma história da Bíblia – Pão, família, terra! Quem vai por aí não erra!*. El enfoque de su interpretación es la situación del pueblo que aparece en el libro de Rut: falta de pan, falta de tierra, falta de un hijo que pueda dar continuidad a la familia y garantizar el futuro. Mesters hace también un análisis de los proyectos creados para resolver el problema del pueblo. Seguidamente, presenta algunas claves de lectura: 1) partir de la realidad; 2) el sentido escondido en los nombres de las personas; y 3) el esquema del libro. Con esta metodología, el autor ayuda a percibir el tejido del texto y consigue mostrar que un objetivo del libro de Rut es contar la historia del pueblo, apuntando a la causa de la dolorosa situación de hambre que se vivía en Judá en aquella época, e indicar las semillas de esperanza que ya están presentes en la vida cotidiana de las comunidades. De esta manera, Mesters consigue iluminar con el libro de

16 Athalya Brenner, "Noemi e Rute", en *Rute a partir de uma leitura de gênero*, p.92-111.

17 Athalya Brenner, "Introdução", p.16.

Rut la situación de la mayoría del pueblo brasileño.[18] En el año siguiente, Carlos Mesters publicó un comentario sobre el libro de Rut, aprovechando una parte del trabajo anterior y añadiendo informaciones literarias y claves de lectura.[19]

En 1993, Joyce W. Every-Clayton publicó su libro *Rute*. Su interpretación tiene un enfoque religioso y político. El enfoque religioso es conducido por las preguntas que la autora levanta en la introducción y que va desarrollando en los capítulos subsiguientes. Observando las situaciones existenciales de las familias y las comunidades cristianas, Joyce se pregunta: "¿Dónde está Dios? ¿Cómo entender sus caminos? ¿Cómo enfrentar los problemas de la miseria y del hambre?" Con estas cuestiones, va leyendo el libro de Rut, conectándolo con la vida, develando la dimensión política del agregado sobre la genealogía de David.[20]

A partir de la situación de los indígenas de Bolivia, escribí, en 1997, un artículo para *RIBLA*, cuyo enfoque es la superación por dos mujeres, Noemí y Rut, del antiguo odio existente entre Israel y Moab. Ellas no tuvieron en cuenta el odio del pasado, ni la exclusión del presente, pues sabían que el perdón era fundamental para construir un nuevo tiempo de paz y de esperanza para el pueblo. A partir de una profunda amistad, Rut hace una alianza con Noemí, garantizando la supervivencia de las dos, rescatando la historia y fortaleciendo la identidad del pueblo de Noemí. De esta manera, ellas hacen valer el derecho de los pobres y abren una esperanza de vida para todos. Mi punto de partida para este estudio del libro de Rut fue una marcha realizada por comunidades indígenas de la amazonía boliviana hasta la capital del país, La Paz, que está en el altiplano. Con esta marcha, los indígenas buscaban sensibilizar a la opinión pública con respecto a sus problemas y establecer una alianza entre naciones indígenas enemigas o rivales, para la defensa de su territorio y de su dignidad.[21]

También en 1997, Margot Bremer escribió un artículo para la revista paraguaya *Acción*, con el título "La 'tierra sin mal', perdida y buscada". Partiendo de un mito del pueblo guaraní sobre "la tierra sin males", Margot Bremer actualiza el libro de Rut en las migraciones de los grupos indígenas que buscan continuamente tierra y abundancia de alimentos, garantizando de esta manera la supervivencia de estas etnias.[22]

En 2001, Sandro Gallazi escribió un artículo sobre Rut, para la revista *Spiritus*, de Ecuador. En su artículo, cuyo título es "La tierra, el pan, la vida", el autor se enfoca en la búsqueda de los sin-tierra de un lugar, un empleo y la felicidad. Sandro Gallazzi recuerda que el libro de Rut es parte de los *Megillot*, los cinco libros del Primer Testamento que eran leídos íntegramente en las principales fiestas judías. Como el libro de Rut se leía en la fiesta de Pentecostés, el autor afirma que este texto es profecía, resistencia y alternativa, pues justamente cuando se celebraba el don de la *Torah* al pueblo, a partir del templo, el libro de Rut presenta la ley de la casa, del pan, de la vida y de la tierra para todos.[23]

En 2002, fue publicado en portugués el libro *Rute a partir de uma leitura de gênero*, editado por Athalya Brenner.[24] El enfoque feminista de las escritoras se concentra en cuatro puntos principales: los personajes, el ambiente social, el mensaje del libro y la cuestión de la autoría femenina. Entre los interesantes artículos, cito el de Ilona Rashkow, cuyo título es: "Rute: o discurso do poder e o poder do discurso". En su artículo, la autora llama la atención sobre una situación realmente poco común en la narrativa hebrea: en el libro de Rut, el discurso de los personajes femeninos ocupa 56 de los 86 versículos que reproducen discursos.

---

18 Carlos Mesters, *Rute - Uma história da Bíblia – Pão, família, terra! Quem vai por aí não erra!*, p.30.

19 Carlos Mesters, *Rute*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1986, 67p. (Comentário Bíblico AT).

20 Joyce W. Every-Clayton, *Rute*, Curitiba e Belo Horizonte: Encontrão, 1993, 91p. (Série: Em diálogo com a Bíblia, 8)

21 Mercedes Lopes, "Aliança pela vida – Uma leitura de Rute a partir das culturas": *RIBLA* 26 (A Palavra se fez índia), Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1997, p.110-116.

22 Margot Bremer, "La 'tierra sin mal' perdida y buscada": *Acción – Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo* l.9, n.179, Asunción: CEPAG, 1997, p.37-39.

23 Sandro Gallazzi, "La tierra, el pan, la vida": *Spiritus* 42, n.163, Ecuador, 2001, p.97-112.

24 Athalya Brenner (ed.), *Rute a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 2002, 295p.

Y el discurso de las mujeres no es solamente el que es más registrado, sino que es, sobre todo, el que tiene el poder de hacer progresar la narrativa y de transformar la situación.[25]

En su artículo intitulado "Lições do livro de Rute", publicado en 2003, Tércio Machado Siqueira se enfoca en la solidaridad familiar practicada con la finalidad de generar el bienestar de la comunidad, fortalecer la lealtad que supera los preconceptos y animar la esperanza que nace de la fidelidad.[26]

En 2004, José E. Ramírez-Kidd publicó su obra *El libro de Ruth – Ternura de Dios frente al dolor humano*. Ramírez organiza su trabajo en cuatro capítulos, como en el propio libro de Rut, creando tres momentos en cada uno de ellos: 1) exegético, 2) pastoral, 3) litúrgico. Su estudio del libro de Rut tiene cuatro ejes: experiencia humana, Dios, mujer y sociedad.[27]

La diversidad de estos enfoques muestra la riqueza de sentido que se esconde en este pequeño libro, colocado sabiamente entre los Escritos, en la Biblia Hebrea. Elaborado a partir de conversaciones y reflexiones sobre situaciones bien concretas de la vida, el libro de Rut continúa transmitiendo sabiduría de vivir a quien lo lee.

5. Una lectura de Rut a partir de la sabiduría de mujer

Al introducir este enfoque para una lectura del libro de Rut, identificamos la casa o el clan como la fuente principal de la sabiduría de Israel. A lo largo de los siglos fue surgiendo en el ambiente de la casa y del clan una tradición llena de poemas, cánticos, mitos y pequeñas historias. Esta tradición brota de las experiencias diarias y de la reflexión sobre las situaciones vividas en lo cotidiano por las mujeres y los varones de Israel. Son enseñanzas presentadas sin dualismos entre la experiencia religiosa y la lucha diaria por la supervivencia. Las dimensiones sociales y religiosas de la vida del pueblo están tejidas dentro de un imaginario cultural rico y diversificado que va siendo transmitido de generación en generación, creando siempre nuevos materiales y nuevos símbolos. En la expresión "casa de la madre" (Rt 1,8) –citada al analizar la ubicación, en la Biblia Hebrea, del libro de Rut entre los Escritos– encontramos el ambiente donde la sabiduría de la mujer era escuchada y transmitida. Consideramos al libro de Rut como una historia que nace en ese ambiente.

5.1 Contradicción, hambre y acción

Al situar la historia de Rut en la época tribal, la narradora desafía la memoria de quien la escucha. Uno de los principales objetivos de la organización tribal liderada por jueces y juezas, era garantizar la tierra y el alimento para todos. Sin embargo, la historia de Rut comienza con una experiencia muy dolorosa, el hambre, y muestra que existe una contradicción en el país: está faltando pan en la "casa del pan" (*bet lehem*). Al afirmar que no había pan en la casa del pan, ya se está indicando que hay algo que está muy mal. Para escapar del hambre, la pequeña familia de Elimelec y Noemí parte para Moab, país que en la época de los jueces llegó a ser un enemigo de Israel (Ju 3,12-30). Una historia muy popular contaba la victoria de Aod sobre el rey de Moab, en aquella época. Ahora bien, en apenas un versículo (Rt 1,1) la historia de Rut muestra las contradicciones presentes en la situación del pueblo, recoge memorias peligrosas de su pasado y presenta a un matrimonio que se pone en acción para vencer al hambre, emigrando a Moab.

---

25 Ilona Rashkow, "Rute - O discurso do poder e o poder do discurso", en *Rute a partir de uma leitura de gênero*, p.34-53.

26 Tércio Machado Siqueira, "Lições do livro de Rute": *Expositor Cristão* 117, n.9, São Bernardo do Campo: IMS, 2003, p.11.

27 José E. Ramírez-Kidd, *El libro de Ruth – Ternura de Dios frente al dolor humano*, San José/Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2004, 304p.

5.2 La solidaridad supera preconceptos y re-crea la vida

En Moab, muere Elimelec, el marido de Noemí, y sus hijos se casan con mujeres extranjeras (1,3-5). La narración toma distancia de las contiendas del pasado (Dt 7,3 y 23,4) y del presente (Esd 9-10 y Ne 13,23-25) sobre el casamiento con mujeres extranjeras. Se encamina rápidamente a su objetivo: "Noemí se levantó con sus nueras y volvió de los campos de Moab, pues oyó que Yahweh había visitado a su pueblo para darles pan" (1,6). La acción más importante del primer capítulo es volver (*_vb*). Este verbo está repetido once veces en 1,6-22. Pero el clímax de este capítulo está en la alianza entre Rut y Noemí (1,15-18). Esta es, también, una clave de lectura para entender toda la historia de Rut, quien asume radicalmente al pueblo de Noemí, con su historia, su situación y su Dios, incluso antes de conocerlo. Al ser solidaria con Noemí, viuda sufriente y fracasada, Rut está comenzando a re-crear la vida de todos. Las mujeres de Belén se dan cuenta de eso al verlas llegar, y cantan: "ésta es la Agraciada!". Mas Noemí aún no se da cuenta, y responde: "no me llamen Agraciada. Llámenme Desgraciada!" (1,19-20). Un juego de palabras que se convierte en un refrán fácil de memorizar e incita a reflexionar sobre la situación padecida por el pueblo en aquel momento. El versículo 22 cierra el primer capítulo, resumiéndolo y abriendo un nuevo horizonte: Noemí volvió de los campos de Moab y Rut, su nuera moabita, vino con ella. Llegaron a Belén al comienzo de la cosecha de la cebada.

5.3 Dignidad, trabajo y cambio

La acción que marca el segundo capítulo de la historia de Rut es recoger o espigar (jql). Este verbo está repetido trece veces en 2,2-22. La novedad de esta acción de recoger las sobras de la cosecha está en la dignidad con que Rut la realiza. Ella misma toma la decisión de trabajar de esta forma para su subsistencia y la de Noemí. Es una de las consecuencias de la alianza solidaria que habían hecho. De esta manera, Rut realiza un trabajo digno y, al mismo tiempo, rescata un derecho de los extranjeros, huérfanos y viudas (Dt 24,19-22; Lv 19,9-10). El texto da a entender que esta costumbre había cesado y que las personas que espigaban tenían que pedir permiso para hacerlo, como si fuera una limosna (2,7). Además, no siempre eran respetadas (2,9.16). Por lo tanto, la acción de Rut abre una brecha en la organización de la producción agrícola de la época. Todo eso sucede por causa de una relación creada entre Rut y Booz. Al conocerse ellos dos en el campo, sucedió algo inesperado. Parece que al ver a Rut, Booz quedó encantado. Es a partir de esta experiencia que Booz reinterpreta y pone en práctica la antigua ley que defendía el derecho de los pobres. Y Rut expresa la alegría que siente al percibir el interés y la ternura que ha despertado en Booz, repitiendo dos veces la frase: "encontré gracia a tus ojos" (2,2.10.12). "Me consolaste y me hablaste al corazón" (2,13). La relación de Rut con Noemí es también una posibilidad de cambio. Ellas conversan largamente. Rut comparte sus experiencias. Noemí aprueba y hace sugerencias. Un clima de inspiración mutua emana de sus diálogos.

5.4 Una noche de placer y compromiso

Sin embargo, la relación entre Booz y Rut no se queda sólo en el deslumbramiento mutuo. Al final de la cosecha, Rut toma la iniciativa de ir a pasar la noche en la era, espacio prohibido para las mujeres. Lo curioso es que fue Noemí quien tuvo la idea. Entonces, Rut se baña, se perfuma y se viste para ir al encuentro de Booz (Ct 3,2 e 5,2). El tercer capítulo, cargado de símbolos que expresan una relación sexual entre los dos, tiene como objetivo rescatar la tierra de Noemí y, al mismo tiempo, encontrar un marido para Rut. Por eso, la acción de rescatar aparece siete veces en la conversación entre Rut y Booz, en aquella noche en la era (3,9-13). La palabra "rescatador" *go'el* tiene un sentido de libertador solidario. Será también la palabra más repetida en el capítulo cuatro (14 veces en 4,1-12). Otra palabra repetida en el último capítulo es "nombre" (*shem*). Término que aparece siete veces, indicando la impor-

tante acción de mantener la memoria del nombre de la persona fallecida, a través de la ley de levirato. Estas dos acciones, rescatar la tierra y mantener la memoria, forman parte del compromiso asumido en aquella noche de placer y diálogo en la era. Acciones que fueron planeadas por dos mujeres y que fueron realizadas, muy placenteramente, por Rut y Booz.

5.5 Un coro de hombres y otro de mujeres celebran el final feliz

Booz se ocupa de ratificar delante del pueblo la legalidad de la acción que pretende realizar. Y Rut, la moabita, es acogida y reconocida por el coro del pueblo y de los ancianos (4,11). Ellos piden a Yahweh que Rut sea igual a Raquel y Lía, que formaron la casa de Israel. El pedido deja entrever el sueño del sistema tribal y la nueva esperanza que está surgiendo. El coro pide también que Booz sea poderoso en Éfrata y que tenga nombre en Belén. Este deseo del pueblo recuerda la profecía de Miqueas y muestra que el amor entre Rut y Booz suscita de nuevo la esperanza mesiánica (cf. Mq 5,1). Mesianismo que está expresado también en el pedido a Yahweh para que Rut sea igual a Tamar (4,12; cf. Gn 38). Así, Booz se casó con Rut y ella dio a luz un hijo (4,13). Un coro de mujeres celebra este hecho, da al niño el nombre de *Obed* (siervo) y alaba a Dios por todo lo que está sucediendo. Cantando a Noemí, las mujeres rescatan el sentido de su nombre. Sí, ¡ella es agraciada! ¡El niño que nació para ella es hijo de Rut, la nuera amada, que vale más que siete hijos!

Conclusión

Ahora se entiende mejor por qué el libro de Rut está entre los Escritos en la Biblia Hebrea.

Esta bella narración está relacionada con el proceso histórico vivido por las mujeres de Judá. Situaciones muy concretas vividas en la casa, en la familia, en las comunidades. Deja entrever una reflexión sobre acontecimientos importantes del post-exilio, cuando Esdras culpabilizó a las mujeres extranjeras por la extrema situación de pobreza en la que se encontraba el pueblo (Esd 10,44; Ne 10,31; 13,26). El libro de Rut muestra que hubo una reacción a éstas y otras posturas discriminadoras. Reacción que se expresa con mucha belleza, presentando críticas y también sugerencias de pasos concretos para la superación de los problemas. Esta historia muestra que hubo en el post-exilio un espacio subterráneo para las reflexiones que partían de la vida y de las experiencias de las mujeres. Muestra, también, que ellas encontraron la solidaridad de sus compañeros y amigos, de hijos, padres y hermanos. Solamente una gran solidaridad en el sentir y el pensar podría generar una visión tan hermosa y esperanzadora. ¡Visión mesiánica! ¡Propuesta de apertura e inclusión! ¡Esperanza de un Mesías nacido de una mujer extranjera!

Bibliografía

BREMER, Margot, "La 'tierra sin mal' perdida y buscada": *Acción – Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo* 9, n.179, Asunción: CEPAG, 1997, p.37-39

BRENNER, Athalya, "Noemi e Rute: Reflexões complementares", en *Rute a partir de uma leitura de gênero,* Athalya Brenner (ed.), São Paulo: Paulinas, 2002, p.186-192

DIJK-HEMMES, Fokkelien van, "Rute: Produto de uma cultura de mulheres?", en *Rute a partir de uma leitura de gênero,* Athalya Brenner (ed.), São Paulo: Paulinas, 2002, p.179-185.

ESKENAZI, T.C., "Fora das sombras: mulheres bíblicas no período pós-exílico", en *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, Athalya Brenner (ed.), São Paulo: Paulinas, 2001

GALLAZZI, Sandro, "La tierra, el pan, la vida": *Spiritus* 42, n.163, Ecuador, 2001, p.97-112

LOPES, Mercedes, "Aliança pela vida – Uma leitura de Rute a partir das culturas", en *RIBLA*.26 (A Palavra se fez índia), Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1997, p.110-116

MESTERS, Carlos, *Rute - Uma história da Bíblia – Pão, Família, Terra! Quem vai por aí não erra!*, São Paulo: Paulinas, 1985, 92p.

MESTERS Carlos, *Rute*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, 1986, 67p. (Comentário Bíblico AT)

MEYERS, Carol, "De volta para casa: Rute 1,8 e a definição do gênero do livro", en *Rute a partir de uma leitura de gênero,* Athalya Brenner (ed.), São Paulo: Paulinas, 2002, p.112-150

OLIVEIRA, Adelino F., "A solidariedade e o companheirismo": *O Desafio* l.9, n.88, 1999, p.9

RAMÍREZ-KIDD, José E., *El libro de Ruth – Ternura de Dios frente al dolor humano*, San José-/Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2004, 304p.

RASHKOW, Ilona, "Rute - O discurso do poder e o poder do discurso", en *Rute a partir de uma leitura de gênero,* Athalya Brenner (ed.), São Paulo: Paulinas, 2002, p.34-53

SASSON, J. M., "Ruth", en *Guia Literário da Bíblia*, Alter, R. y Kermode, F. (eds.), São Paulo: UNESP, 1997, p.343-351

SCHROER, Silvia, "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", em *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israels im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg: Herder, 1991, p.151-182

SILVA, Marta Nörnberg, "Rute: (pro)vocação para o fazer solidário": *Chimarreando*11, p.3-4

SIQUEIRA, Tércio Machado, "Lições do Livro de Rute": *Expositor Cristão* 117, n.9, São Bernardo do Campo: IMS, 2003, p.11

Mercedes Lopes
Avenida do Taboão 4480 apto.44
Bairro Taboão
São Bernardo do Campo/SP
09657-000
Brasil
mercedes-lopes@ig.com.br

Traducción y adaptación al castellano: Cristina Conti

El Cantar de los Cantares

Resumen
Este artículo, teniendo a la vista proporcionar un manual para los estudiantes de 'El Cantar', presenta no solamente algunas interpretaciones de su contexto histórico, sino también la cuestión referente a la autoría, a la redacción final y al tema del libro. Recientemente, una gran diversidad de estructuras y de lecturas propuestas por los estudiosos, muestran con toda claridad que un consenso hermenéutico en torno a 'El Cantar', todavía está muy lejos de ser alcanzado. En resumen, el autor analiza diferentes accesos, en los cuales factores antropológicos, económicos, políticos y religiosos, deben ser combinados para evaluar el significado y el alcance teológicos de este delicioso libro. Con todo, quedan descartadas aquellas interpretaciones dualistas y moralistas, desligadas de la vida. En su lugar, muchos estudiosos hoy defienden una perspectiva vivencial, feminista, histórica y sociológica. Comprender cómo 'El Cantar' llegó a ser un texto sagrado (canonicidad) y considerar sus relaciones con otros textos bíblicos (intertextualidad) son ciertamente dos cuestiones relevantes para determinar el lugar que 'El Cantar' ocupa en la Biblia. El artículo finaliza con un esfuerzo por trazar el contenido de 'El Cantar', partiendo de las interpretaciones de Pablo Andiñach y de Milton Schwantes.

Abstract
This article aims to provide a handbook for the students of the Song, presenting not only many interpretations of its historical context, but also the question about the authorship, the final writing and the theme of the book. In recent years, a diversity of structures and a number of readings proposed by scholars show clearly that an hermeneutical consensus about the Song is still too far from being reached. In summary, the author analyses different approaches in which anthropological, economic, political and religious factors should be mixed for evaluating the meaning and the theological competence if this delightful book. However, those dualistic and moralist interpretations disconnected from the life remain discarded. In their place, many scholars write in support of a vivencial, feminist, historical and sociological perspective today. To understand how the Song became a sacred text (canonicity) and to consider is relationship with another biblical texts (intertextuality) are certainly two relevant questions for determining the place the Song starting from the Pablo Andiñach's and Milton Schwantes' interpretations.

¡Cuánto y con qué entusiasmo se escribió ya sobre esta "joya de la Biblia"! Si una presentación crítica de su historia, ya se volvió un lugar común en nuestros comentarios bíblicos, ¡un consenso interpretativo en torno al libro, está todavía por suceder! En nuestros comentarios, ya se recuerda una propuesta antigua, pero válida, ya se propone algo de nuevo, relacionado con la corporeidad, género, clase, etnia. Un cierto consenso consiste en que se deban descartar aquellas interpretaciones dualistas, moralistas y desligadas de la vida.[1] Las lecturas, en América Latina, proponen una perspectiva vivencial, histórica y sociológica.[2] No cabe aquí decidirse por una u otra interpretación. Con un estilo agradable, y sabiamente, Milton Schwantes ya nos invitó a esta lectura: "Cantares, ¡un libro lleno de secretos! Una de estas partes de la Biblia que poco se lee, pero que promete mucho. Guarda secretos."[3]

---

[1] Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos- Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.16. [Vea los demás datos bibliográficos en la Bibliografía, al final de este ensayo.]

[2] Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos*, p.15.

[3] Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14", p.39.

1. El contexto histórico

1.1 ¿Contexto monárquico o post-exílico?

Algunos biblistas latino-americanos, europeos y norteamericanos, todavía defienden la hipótesis de la autoría salomónica. Humberto E. Maiztegui Gonçalves, presentando los argumentos de los defensores de la autoría salomónica, supone que tal hipótesis pretendiese "neutralizar inconvenientes contextuales como cultos de fertilidad, teología femenina hebraica o cualquier otro carácter subversivo atribuido al texto"[4]. Pero, según Pablo R. Andiñach, Salomón (960-931 a.C.) no escribió directamente los poemas, aunque, a pesar de que, en su reinado, haya florecido un movimiento literario tal, que fue capaz de iniciar la consignación por escrito de poemas, incluso anteriores a Salomón. Si comparamos Ct 6,8 con 1Rs 11,13, se advierte, en esta última cita, costumbres extravagantes, características de la monarquía decadente.

Se acrecienta la referencia textual a Tirsa (Ct 6,4), capital provisional de Israel hasta el 879 a.C., sugiriendo una interpretación todavía más tardía en la redacción[5]. Quizás algunos de estos poemas fuesen ya "cantados en el reino de Israel, en una época de fuerte influencia cananea y sus rituales de fertilidad".[6] El contexto histórico de 'El Cantar' abarcaría el período del 450 al 300 a.C., incluyendo, según algunos, el tiempo de la reforma sacerdotal emprendida por Esdras y Nehemías.

En este contexto, entretanto, las hipótesis por lo que respecta a la finalidad del texto, no gozan de unanimidad entre los biblistas. Hay quien ve en 'El Cantar' una crítica al sistema sacerdotal. El sistema de puro e impuro, impuesto por la reforma sacerdotal, fue origen de esclavitud y empobrecimiento de los campesinos, a los cuales cabía la tarea de no sólo sustentar a la clase sacerdotal de Jerusalén, sino también el producir riquezas para el pago de los pesados tributos a los persas. Las mujeres extranjeras debían ser expulsadas, por motivos de pureza étnica (Cf. Esd 9-10), en tanto que las judaítas debían someterse a los altos costos del rito de la purificación (cf. Lv 15,19-30). 'El cantar' sería una denuncia de las mujeres contra la represión sexual y frente a la política tributaria, impuesta por la élite sacerdotal. Según Andiñach, la experiencia narrada por la autora, contrasta con la moral y las costumbres, simbolizadas por Salomón, por sus concubinas y por el lujo de la corte. El tema esencial, en los poemas, es el del amor fiel y profundo entre dos personas, en oposición a una sociedad negadora de la dimensión personal del amor: el amor al cuerpo y el derecho a la plena sexualidad, vistos como violaciones de las leyes y de las costumbres establecidas por las élites.[7] Así, la represión sexual y la opresión económica, aparecen reunidas en el cuerpo de la mujer y en su sexualidad, como dos caras de una misma moneda.[8]

Por su parte, Luis Stadelmann sitúa 'El Cantar' en el contexto de la reconstrucción del templo. Las figuras de Salomón y la Sulamita, deben ser consideradas positivamente; representando la esperanza de la reconstrucción nacional, en el post-exilio.[9] Los poemas, en este caso, no denunciarían los abusos de la reforma favorable a los persas, supervisada por Esdras y Nehemías, más bien, la precederían; serían del inicio del post-exilio (538-450 a.C.), con Ageo y Zacarías, cuando Zorobabel, funcionario del imperio persa, cumplió una función determinante en la reconstrucción del templo, habiendo sido proclamado por Ageo, el nuevo David, servidor y libertador. "Al ser instituido como sello, Zorobabel es constituido como representante de Yavé".[10]

---

4 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos*, p.36.

5 Cf. Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p.23-24.

6 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos*, p.36.

7 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p.28.

8 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos*, p.33.

9 Cf. Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, p.16.

10 Milton Schwantes, *Ageu*, p. 64.

Más allá de estas posiciones, Maiztegui Gonçalves representa un tercer grupo que no postula un presupuesto histórico fijo, sino que prefiere "ver el sentido social, político, económico y cultural, ideológico-teológico a partir de los indicativos explícitos en el texto".[11] Según esta interpretación, la oposición a Salomón puede ser vista como una denuncia contra cualquier sistema tributario, en cualquier época.[12]

1.2 Otras posibilidades contextuales

Gianfranco Ravasi[13], analizando varios contextos de 'El Cantar', menciona: a) el Canto Indio Govinda-Gita, una obra de 12 colecciones de 24 himnos, con el tema del nacimiento, del crecimiento y de los amores del dios Krishna; b) el cántico mesopotámico, una liturgia de fecundidad, con el caserío divino del amor Ishtar-Tammuz; c) canto egipcio, un epitalamio para las bodas entre Salomón y la hija del faraón (una convicción de Teodoro de Mopsuéstia); d) canto cananeo (ugarítico), liturgia de la fertilidad, centrada en el caserío de las divinidades Baal y Aserah; e) canto griego (poesía alejandrina), cuyo mayor defensor fue G.Garbini, se trata de un drama entre tres actrices: la esposa en el día de las nupcias, una joven desinhibida, que se alegra con su belleza moruna y su sensualidad, y una prostituta que frecuenta banquetes y recibe a los amantes.

2. El problema de la autoría

2.1 Divergencia entre el apoyo y la oposición a la autoría salomónica

La cuestión compleja del origen o de la sistematización de 'El Cantar', está relacionada con el contexto histórico, con la ideología vigente y con la teología en curso. La atribución a Salomón cuenta con defensores en el pasado y en la actualidad.[14] Argumentos a favor: a) la aptitud de Salomón para ser el autor; b) el ambiente lujoso, asociado al reinado áureo de Salomón; c) los conocimientos de la flora y de la fauna palestinenses, evocan la sabiduría del monarca; d) la libertad en la descripción de la geografía de Palestina descarta la autoría de judíos xenófobos post-exílicos; e) palabras persas, griegas y los aramaísmos, podrían ser explicados por el sánscrito, lengua comercial en tiempos de Salomón. Pero los autores latino-americanos entienden la atribución, en Ct 1,1, como un fenómeno pseudoepigráfico. Pablo R. Andiñach presentó elementos internos que contradicen Ct 1,1 , por ejemplo, la desconsideración con que Ct 4,4 habla de David, padre de Salomón; la información, en tercera persona, de que "Salomón tenía una viña" (8,11), la denuncia de su riqueza (8,12). Además de esto, la forma hebráica de Ct 1,1 desentona lingüísticamente del resto de la obra.

2.2 La autoría de la redacción final

Los opositores de la autoría salomónica se preguntan por la función de esta atribución, por la fecha de la sistematización posterior y por la autoría de los poemas. Según Luis Stadelmann, el personaje Salomón se había convertido, en el post-exilio, un símbolo de la restauración de la monarquía israelita, en cuanto la Sulamita habría representado a Israel. Textos pro-

---

11 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.34.

12 Cf. Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8, 5-14" , p.47; Todavía, entre los que no se refieren a un determinado período histórico, están Valmor da Silva, "Amor e naturaza no Cântico dos Cânticos", p.34, y Elsa Tamez, *Un nuevo acercamiento a el Cantar de los Cantares – Los juegos del erotismo del texto*, p.154.

13 Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei Cantici*, p. 46-60.

14 Cf. Humberto E. Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.24, en donde cita biblistas evangélicos conservadores.

monárquicos, como Ct 1,1; 1,4; 3,6-11, sustentarían una tal hipótesis. En este caso, el contenido del mensaje de 'El Cantar' sería la restauración de la monarquía de Judá, después del exilio, de modo que el amor de la Sulamita por Salomón, designaría "la alianza política entre los estados, reyes y grupos sociales, cuando fuera formalizada por escrito"[15]. Pero, esta interpretación tiene contra sí, las duras críticas al estilo de vida de Salomón. Según Milton Schwantes, las críticas a los intereses comerciales de los "hermanos, en Ct 7,8-10 , son extendidas, en los vv. 11-12, al propio Salomón que, como Baal-Hamon"[16], "creó confusión en la 'viña', en Israel, con sus negociaciones, sus atributos, sus comercios"[17].

Así, la atribución a Salomón difícilmente podría ser aceptada históricamente, pero "la relación con Salomón sería necesaria para otorgar al texto importancia y aceptación, garantizando el lugar del libreto entre otros textos de sabiduría, que tradicionalmente reivindican autoría salomónica como señal de la escuela redaccional"[18].

Para Maiztegui Gonçalves, Ct 1,1 no significa "propiedad intelectual, sino una especie de patrocinio histórico e ideológico"[19].

Rechazada la autoría salomónica, se pregunta por una fecha aproximativa de la sistematización de estos poemas. Analizando el contexto social, Pablo R. Andiñach sitúa la redacción definitiva de la obra al final del período persa, entre los años 450 hasta 330 a.C., cuando "se define el judaísmo posterior que llegará hasta el período talmúdico"[20].

Más intrincada, por lo demás, es la cuestión de la autoría de esta sistematización final. Las hipótesis van desde un "judío nativo de Judá"[21], pasando por la autoría femenina individual[22], llegando a la autoría original colectiva y femenina.[23] La hipótesis del judío piadoso, no se encaja con los elementos de erotismo y de sexualidad de 'El Cantar'.[24] Para Luis Stadelmann, por lo demás, la finalidad creadora de este judío piadoso consistía en "seducir a los judíos repatriados y ganar su simpatía hacia las aspiraciones de los judíos autóctonos, a fin de que la colaboración mutua en realizarlas, lleve a la cohesión social y a la irradiación de las tradiciones israelitas en la patria y en la diáspora."[25]. En cuanto a la autoría femenina, ¿sería ésta total o parcial? ¿Individual o colectiva? Para Nancy Cardoso Pereira, 'El Cantar' es "una memoria colectiva y subversiva de mujeres, que luchan por el fin del control del cuerpo y de la sexualidad por los hombres y a favor del derecho al placer"[26]. Para Pablo R. Andiñach, que defiende una autoría femenina individual en esta sistematización final, añadiduras posteriores, como Ct 1,1; 1,14; 3,6-11, ocultaron, desgraciadamente, la "atribución femenina de la obra"[27].

---

15 Luis I. Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, p.16.

16 Éste parece ser el sentido del nombre Baal Hamom: dios relajoso.

17 Milton Schwantes, " Debaixo da macieira (manzano) – Cantares a la luz de Ct 8,5-14", p.47.

18 Nancy Cardoso Pereira, "Ah!...Amor em delicias!, p.50.

19 Humberto Eugênio Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâeas*, p.30.

20 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego de la ternura*, p. 27.

21 Luis I. Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, p.18.

22 Cf. Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*. P. 17-18, que garantiza que una autoría femenina, no implica afirmar que "una autora en el sentido moderno del término habría compuesto, de su propio puño y letra, todos y cada uno de los poemas", sino que "lo común era que alguien re-copiase textos anteriores, recibidos por tradición y los refundiese para atender a una nueva situación social y teológica, en general incrementando material fresco de su propia mano."

23 Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.29.

24 Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos - Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.26-27.

25 Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, p. 18.

26 Nancy Cardoso Pereira, "Amor em chamas – Uma apreciação de Cantares 8,6-7", p.93.

27 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p.27.

3. La temática de "El Cantar..."

En la lectura latino-americana, prevalecen los temas de la sexualidad y del erotismo (Pablo R. Andiñach), del amor erótico (Julio Zabatiero), del amor apasionado (Valmor da Silva), de las experiencias y descubrimientos amorosos (Nancy Cardoso Pereira), del amor sexual (Tercio Machado Siqueira). Como ya se indicó, se trata de un consenso inicial, marcado por divergencias hermenéuticas.[28] ¿Cómo conciliar lo erótico con lo sagrado? Para superar el impase, se aborda el tema del amor, vinculándolo a la explotación económica, política, sexual, ética y religiosa.[29] Para Tércio Siqueira Machado, el cual presenta datos externos e internos, para evidenciar la relación entre 'El Cantar' y la pascua, "el poema es un refuerzo a la memoria para afirmar los lazos de solidaridad que son propios del clan, un intento de impedir la desigualdad y la amenaza desestructuradora, siempre presentes en las estrategias opresoras"[30]. Valmor da Silva pregunta si la iniciativa de la amada, en la mayor parte del libro, no estaría confirmando "la protesta contra el machismo y las prácticas patriarcales de la época", proclamando así "la independencia de la mujer frente al androcentrismo"[31] Carlos Mesters presenta siete claves para leerse y entender porqué, a pesar de las resistencias, 'El Cantar...'fue reconocido como inspirado, revelando que "el amor entre el hombre y la mujer, tiene que ver con Dios"[32]. En esta línea, las interpretaciones naturales no denotan carácter sagrado en la sexualidad o en el erotismo, presentes en 'El Cantar...'. Habitualmente, los defensores de esta lectura diferencian la vivencia religiosa de Israel de las prácticas cultuales de los pueblos circunvecinos. Según Pablo R. Andiñach, 'El Cantar de los Cantares' no afirma que el amor o el erotismo sean actos sagrados, divinos, o que tengan una relación especial con Dios.[33] Contra Pablo R. Andiñach, Maiztegui Gonçalves, citando Ct 8,6 , disiente de la dicotomía entre lo cotidiano y la sacralizada, dicotomía legitimada por la versión de João Ferreira de Almeida, el cual aquí desacraliza el texto, al contrario de lo que hace la Biblia de Estudio de Ginebra, que trae la "llama de Jah"[34]. Tratando de la teología de 'El Cantar...', Nancy Cardoso Pereira apunta hacia la satisfacción de las necesidades básicas del cuerpo, para el hecho de que el hombre y la mujer nacieron para el amor, que el placer es una de las formas de acercarse, que tiene Dios, que todo es "purificado por el fuego del amor"[35]. Para Elsa Tamez, la polisemia del texto permite la comprensión del amor humano como amor divino, dado que el texto seduce al lector, provocándole reacciones corporales; a su vez el lector incita al texto para que se le muestre sus connotaciones.[36] Se puede concluir que el tema de 'El Cantar...' es la sexualidad, el deseo y el amor apasionado. En esto, déjanse, de lado, preconceptos eclesiásticos y discriminaciones que, por siglos, marcaron la historia interpretativa de este libro, para el cual la sexualidad no es vista como una amenaza.[37]

---

28 Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p.18.

29 Cf. Júlio Paulo Tavares Zabatiero, "A exploração do amor – Uma relectura de Cantares", p.15-23; Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p. 28; Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, p.16.

30 Tércio Siqueira Machado, "Em memoria do amor", p. 26-28.

31 Valmor da Silva, Amor e naturaza no Cântico dos Cânticos", p.31.

32 Carlos Mesters, *Sete chaves de lectura para o Cânticos dos Cânticos*, p.11.

33 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p.20.

34 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas*, p. 20-21.

35 Nancy Cardoso Pereira, "Amor en chamas – Uma apreciação de Cantares 8,6-7", p.98 (Son co-autores: José Wilson Correia da Silva y Milton Ferreira de Almeida).

36 Elsa Tamez, *Un acercamiento a el Cantar de los Cantares*, p.59.

37 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução*, p. 22.

Propuestas de estructuración de 'El Cantar...'

Milton Schwantes[38], ve una estructura de cinco poemas: 1,5-2,7; 2,8-3,5; 3,6-5,8; 5,9-8,4; 8,5-14. Cada poema es anunciado por una repetición: 1,5;2,7; 3,5; 5,8; 8,4. Para Luis Stadelmann[39], 'El Cantar...' es un largo poema, estructurado en ocho cantos, según un esquema quiástico: **A**: Canto **I** – 1,2-17: preludios de amor; **B**: Canto **II** – 2,1-17: encuentro; **C**: Canto **III** – 3,1-11: llegada del amado; **D**: Canto **IV** – 4,1-5,1 : encantos de la amada; **D'** : Canto **V** – 5,2-6.3 : presencia del amado; **C'**: Canto **VI** – 6,4 -7,10: atractivos de la amada; **B'** : Canto **VII** – 7,11-8,5: felicidad del amor; **A'** : Canto **VIII** – 8,6-14: plenitud del amor.

Ivo Storniolo y Euclides M. Balancin [40] consideran 'El Cantar..' una antología poética, estructurada en doce partes: 1,1: título; 1,2-4: la fuerza del deseo; 1,5-8: búsqueda ansiosa al mediodía; 1,9-2,7: encuentro; 2,8-17: la primavera del amor; 3,1-5 : anhelante búsqueda nocturna; 3,6-11: soñando con el día de la boda; 4,1-5,1: revelación de la belleza femenina; 5,2-6,3: revelación de la belleza masculina; 6,4-12: una sólo es mi amada; 7,1-10 : danza y éxtasis; 7,11- 8,4 : el camino del amor; 8,5-7: el misterio del amor. Apéndices: 8,8-10: el amor es libre; 8,11-12: el amor no tiene precio; 8,13-14: el amor no tiene fin.

Pablo R. Andiñach considera 'El Cantar' una antología de veinticuatro poemas individuales de amor, prescindiendo del título, ordenados de modo sencillo, sucediéndose unos a otros, ya como respuesta del anterior, ya a partir de alguna palabra clave que los relacione, si bien que, en algunos casos, no haya vinculación evidente[41]. 1,1: título; 1,2-4: que él me bese; 1,5-8: negra soy pero hermosa; 1,9-17: a un potrillo; 2,1-3: yo soy un narciso; 2,4-7: él me llevó a la bodega; 2,8-14: la voz de mi amado; 2,15: cazadnos las raposas; 2,16-17: mi amado es para mí; 3,1-5: sobre mi lecho; 3,6-11: ¿qué es esto que sube del desierto?; 4,1-7: ¡Qué hermosa es mi amada!; 4,8-11: viene del Líbano; 4,12-5,1: es un jardín cerrado; 5,2-6,3: yo dormía; 6,4-10: tú, hermosa; 6,11-12: bajé a los nogales; 7,1-6: gira, gira; 7,7-10: ¡qué bella es!; 7,11-14: yo soy para mi amado; 8,1-4: si fueses un hermano mío; 8,5: ¿quién es ésta?; 8,6-7: colócame como sello; 8,8-10: tenemos una hermana; 8,11-12: Salomón tenía una viña; 8,13-14: compañeros que moran en los jardines.

La estructura presentada por De Lys[42] es un septenario de poemas nupciales (posición de Roland E. Murphy): Canto **I**: él y ella; Canto **II** :2,8-17: la mañana interrumpida; Canto**III**: 3,1-5,1: sueño de amor; Canto **IV**: 5,2-6,3: el encuentro frustrado; Canto **V**: 6,4-7,10: la única; Canto **VI** : 7,11-8,4: viaje nupcial; Canto **VII** : 8,5-14: no se juega con el amor.

Segal[43] percibe una estructura interna ligada a un *crescendo* musical basado en dos movimientos progresivos: 1,1-5,1, en que la unión de los dos jóvenes constituye el ápice; 5,2-8,14, en que se retoman los motivos del primer movimiento, ampliándolos, acelerándolos e intensificándolos.

J. Ch-Exum analiza la forma poética de 'El Cantar...' y sus implicaciones para la interpretación[44]:

---

38 Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14". P.41

39 Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos,* p. 20.23. El autor realiza una lectura alegórica de Ct 4,1-5,1 , considerando la belleza de la amada una representación de la nación judía.

40 Cf. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancín, *Como Ler Cântico dos Cânticos – O amor é uma faisca de Deus,* p. 18-41. -

41 Cf. Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.29-30.

42 En Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei Cantici,* p.87.

43 En Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei Cantici,* p. 87.

44 J. Ch-Exum, "A literar and Structural Análisis of the Song of Songs", en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* Berlin, Walter de Gruyter, vol.85, 1973, p.77-79.

A		1,1—2,6:	Canto (sirviendo de marco)
	B	2,7—3,5	1 canto del *corpus* de la obra
	C	3,6—5,1	2 canto
	B'	5,2—6,3	3 canto paralelo al 1
	C'	6,4—8,3	4 canto paralelo al 2'
A'		8,4—14	Canto (sirviendo de marco)

Elsa Tamez[45] presenta una estructura con ciento veinte *lexias,* o unidades mínimas de sentido, con dos partes: Parte **I**: 1,1: nombre del juego; 1,2a : lexia del monigote (del juego de cartas = el enano/comodín...) – inicia el juego; 1,2b-4: el deseo vehemente; 1,5-6: la trasgresión de las normas; 1,7-17: los brincos del juego; 2,1-7: la música del juego: la música del juego: de piano a 'fortísimo' y de 'fortísimo' a piano; 2,8-17 la estación del juego: la floración y la desfloración; 3,1-5: una buena jugada de la amante; 3,6-11 : una mala jugada del discurso: el ardid; 4,1-7: la dificultad de esperar a que le toque el juego; 4,8 – 5,1: lo sagrado en el juego; 5,2-6: la pérdida del 'yo' en el juego del amor; 5,7-8: la pausa. Parte **II :** 5,9 – 6,1: la descripción de un jugador; 6,2-12 : la inocencia y la malicia en el juego; 7,1-11: el cuerpo en movimiento: el acaloramiento; 7,12- 8,4: la revancha: última jugada; 8,5 : fin del juego; 8,6-7: el pacto; 8, 8-12 : contratiempos; 8,13-14: el nuevo encuentro.

5. Pluralidad de lecturas

5.1. Las lecturas latino-americanas

En nuestros comentarios latino-americanos, se destacan las lecturas: *naturalista* (sentido erótico-sexual), *alegórica* (sentido teológico y espiritual oculto en el contenido erótico sexual), *mítica* o *cultual-litúrgica* (relaciona lo erótico-sexual con los textos, cultos y ritos orientales), *histórica* (*Sitz im Leben* dentro de la historia israelita), *lúdica* (el juego del amor-pasión-deseo), *tipológica* (rescate del valor simbólico del lenguaje dentro del sentido erótico-sexual del texto), *hermenéutico-simbólica* (a partir del sentido erótico-sexual del texto, se discute teológicamente el tema de 'El Cantar', relacionándolo con las etiologías del Génesis 2-3), *fenomenológica* (la relación que hay entre la alegórica y la natural[46]). Pablo R. Andiñach, incluso reconociendo que la lectura alegórica[47] fue la más difundida, presenta tres argumentos contra este tipo de lectura: a) el texto no es indicado para esta lectura; b) esta lectura desvirtúa la riqueza de la relación amorosa y desvaloriza la fidelidad; c) no aparece correcto que todo el lenguaje teológico de 'El Cantar...' deba pasar por las alegorías. A estos argumentos, Andiñach acrecienta los testimonios de la traducción de los LXX, que no insinuó la lectura alegórica y de los escritos del NT que ni citan 'El Cantar...'[48]. Andiñach se opone todavía a las interpretaciones que ven en 'El Cantar' como cantos matrimoniales, como un libro de sueños y como un drama. La primera interpretación peca por anacronismo: costumbre de mediados del siglo 19 d.C. no son, necesariamente, semejantes a las costumbres del siglo 4 a.C. En cuanto a lo del libro de sueños, no aparece sustentada por el texto. En cuanto a la interpretación dramática, no aparece una trama coherente, que confiera dramaticidad al supuesto "libreto teatral"[49]. Isidoro Mazzarolo[50] propone una lectura político-antropológica, tomando en cuenta las condiciones de vida y el trato dado a la mujer en la época de la redacción principal de los poemas.

---

45 Cf. Elsa Tamez, *Un nuevo acercamiento a el Cantar de los Cantares – Los juegos del erotismo del texto,* p.178-187.

46 "Buscando una sexualidad moralmente aceptable a la doctrina teológica evangélica" (Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução,* p.45).

47 "Esta lectura entiende que los personajes del Cántico, representan una realidad distinta de lo que aparece" (Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.32).

48 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.32-34.

49 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El uego y la ternura,* p. 34-36.

50 Isidoro Mazzarolo, *Cântico dos Cânticos – Uma lectura politica do amor,* Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2000, 249 p.

5.2 Lecturas europea y norte-americana

Marwin H. Pope[51] trazó, con erudición, un extenso histórico de la variada metodología aplicada con el objetivo de conocer los motivos de la canonización de 'El Cantar...'. Refiriéndose a los esfuerzos de Phyllis Trible por la despatriarcalización de las Escrituras Hebreas, así afirmó Pope: " por lo que se refiere a 'El Cantar de los Cantares', él está con la certeza correcta al reconocer el papel igual y hasta inclusive dominante de la mujer y la ausencia del chauvinismo masculino y del patriarcalismo"[52]. Según Roland E. Murphy, el cual, junto con la mayoría de los comentadores, admite una fecha post-exílica para la composición de 'El Cantar...', un análisis permite percibir una pre-existencia oral o incluso escrita, de algunas partes de la obra.[53] Márcia Falk realiza una lectura natural y considera 'El Cantar...' como una colección de poemas, según el género *wasf*, es decir, poemas para describir, por medio de imágenes, el cuerpo del hombre y de la mujer[54]. Phyllis Trible realiza una lectura intertextual entre Génesis 2-3 y 'El Cantar...'.[55] Todavía deben ser citados: Luis Alonso Schökel, a respecto del cual, afirma Pablo Andiñach, "su propia interpretación, con todo, cabalga entre afirmaciones innovadoras y conceptos a veces conservadores, aunque eso no quite valor a su trabajo"[56]; Tournay, cuyas "conclusiones", según Pablo Andiñach, "son de difícil aplicación, ya que, permanecen fuertemente seguidoras de la corriente alegórica de interpretación"[57]. Gianfranco Ravasi, el cual, proponiendo una exégesis simbólica en el estudio de 'El Cantar...', reconoce que "la *santidad* (enigma del autor) del Ct ya estaba intrínseca en su ser de perfecta celebración del Amor pleno y supremo de la pareja"[58]. Se debe a B.Childs, cuya contribución fue posteriormente consolidada por J.A. Sanders, la expresión *contexto canónico,* para indicar que cada texto bíblico debe ser interpretado a la luz del testimonio del Canon, es decir, de toda la Biblia, procurando percibir en ella el único designio.[59]

6. Canonicidad e intertextualidad de "El Cantar de los Cantares"

Entender cómo 'El Cantar...' llegó a ser un texto sagrado (canonicidad) y considerar su relación con otros textos bíblicos (intertextualidad) son cuestiones pertinentes al lugar que 'El Cantar...' ocupa en la Biblia.

6.1 La cuestión de la canonicidad

A partir de una presentación de cinco hipótesis, formuladas por John Snaith, Maiztegui Gonçalves realizó un análisis desconstructiva, mostrando la fragilidad de la argumentación a favor de aquellas hipótesis.[60] La primera se refiere al Concilio de Jamnia (año 90) y al testimonio de Akibá. Jamnia puede haber discutido apenas, el aspecto sagrado de 'El Cantar...'

---

51 Marwin H. Pope, *Song o f Songs,* New York, Doubleday, 1977 (Anchor Bible).

52 Marwin H. Pope, "O Cântico dos Cânticos e a libertação das mulheres – Uma crítica de 'alguém de fora' ", en Athalya Brenner (organizadora), *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero,* São Paolo: Edições Paulinas, 2000, p.145.

53 Marwin H. Pope, *Song o f Songs,* p.3.

54 Márcia Falk, *O Wasf,* p. 253.

55 Phyllis Trible, *A lirica do amor redimido,* p.113.

56 Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.54.

57 Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.54.

58 Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei Cantici,* p.134.

59 Cf. Gianfranco Ravasi, *Il Cántico dei Cantici,* p.118.

60 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçañves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemprâneas,* p.65-66.

y su significado en la teología rabínica[61]. Gianfranco Ravasi habla de una obra "abierta a futura actualización de la comunidad de fe".[62] La segunda hipótesis, ve 'El Cantar...'como uno de los cinco *Meguillot* (textos litúrgicos judaicos), es discutible, considerándose improbable la relación de Cantares con la Pascua. La tercera, relativa a la atribución salomónica, carece de fundamentos sólidos. Se sabe que la referencia al monarca, apenas cumple un papel autoritario. La cuarta hipótesis, juzga que las metáforas matrimoniales, presentes en los profetas, puedan explicar el proceso canónico de Cantares, más eso tropieza en la constatación de que "no existe una clara conexión teológica, entre los textos proféticos y el Cantar de los Cantares"[63]. La quinta hipótesis, se refiere a la comparación entre 'El Cantar...' y las prácticas de los cultos de fertilidad, en Cana y en el Antiguo Oriente; hay autores que hacen una lectura mítica de 'El Cantar...', relacionándolo con el culto de Tamuz-Adonis. En oposición a eso, se defiende el "entendimiento de la canonicidad como un largo proceso".[64]

6.2 Aspectos de la intertextualidad a partir de las pistas de Athalia Brenner[65]

a) El amor erótico en los profetas. Para mostrar la relación entre Dios e Israel, se toman textos de Oseas, Jeremías, Isaías 40-55. Afiliada a la corriente francesa de Feuillet, Anne Marie Pelletier describe este tipo de hermenéutica intertextual.[66] Según Roland E. Murphy, apoyándose en textos como Ct 2,17; Os 1-3; Is 62,3-5; Gn 15,10, hay todavía quienes adoptan aquella visión judeo-cristiana de que 'El Cantar...' sería una figura del amor entre Yavé e Israel, entre Cristo y la iglesia.[67] Con todo, como recuerda Humberto E. Maiztegui Gonçalves, para Athalia Brenner, el lenguaje de la *hipérbole del amor*, elaborada por Oseas, Jeremías, Ezequiel 16, Isaías 50-54; 62, es sexualmente pre-conceptual.[68] Esto es opuesto a la manera como "actúan, hablan y se presentan las mujeres en el 'Cantar de los Cantares'...En los profetas, el imaginario femenino, es transformado en mera figura de lenguaje, perdiendo el significado directo y vital que tiene en 'El Cantar de los Cantares'.[69]

b) El género de 'El Cantar...' asociado a la poesía hebraica del A.T. En nuestros comentarios, es frecuente la clasificación de 'El Cantar...' como literatura sapiencial. "El Cantar de los Cantares, es una reflexión de la sabiduría basada en la alegre y misteriosa naturaleza del amor entre un hombre y una mujer dentro de la institución del matrimonio."[70] Tratando de la personificación de la sabiduría, bajo el perfil femenino, Gianfranco Ravasi, relacionando 'El Cantar...' con Sb 8,2; Eclo 15,2, mostró el nexo amoroso que discurre entre sabio y sabiduría.[71] Lys, Dubarle, Winandy llegan a relacionar 'El Cantar...' con Proverbios y el Eclesiástico. Para Pelletier, esta hermenéutica mira a 'El Cantar...' "como un poema de amor disfrazado

---

61 Humberto Eugênio Maiztegui Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos - Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.67.

62 Gianfranco Ravasi, *Il Cântico dei Cântici,* p. 119.

63 Humberto Eugênio Gonçalves, *Cântico dos Cânticos,* p.71.

64 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemprâneas,* p. 73. Cita Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture.* P.52.

65 Cf. Athalia Brenner, *The Song of Songs,* p.79. Citada por Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.78.

66 Cf. Anne Marie Pelletier, *O Cântico dos Cânticos,* p. 37

67 Cf. Roland Murphy, *The Song of Songs,* p. 92.

68 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.79.

69 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemprâneas,* p.80.

70 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* p.575. Citado por Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.81.

71 Gianfranco Ravasi, *Il Cantici dei Cantici,* p. 70.

en un escrito de sabiduría...considera que el texto habla de aquello que es más que obvio: la perfección y la belleza del amor humano."[72] Murphy observa que, si la sabiduría más tradicional asume una postura predominantemente moralizante, en materia sexual, en Cantares, en ningún lugar, tal postura es evidente, "ni incluso es necesario, en esta perspectiva, suponer que sabios, en tiempos tardíos, hubiesen comprendido mal o reinterpretado, drásticamente, el sentido original de la poesía erótica"[73] Más allá de todo esto, la sabiduría como fenómeno literario no combina, en la mayor parte de sus características, con 'El Cantar...'[74] La mujer es vista, en la literatura sapiencial, como una amenaza.[75] Si ella cuida bien de la casa, es virtuosa, pero si es extranjera o liberada sexualmente, es condenada y tratada como prostituta.[76] En suma, "la relación entre 'El cantar de los Cantares' y la literatura sapiencial puede, a lo más, ser cronológica en la medida en que su redacción final coincide posibilitando la existencia de elementos comunes..."[77].

c) ¿Un midrash de Génesis? Se pregunta si 'El Cantar...' podría ser un comentario de Gn 2-3 (Monloubou, Lévêque). Es lectura común en Europa y en los Estados Unidos, por parte de las biblistas femeninas. Phyllis Trible, considerando Gn 2-3 la llave hermenéutica para desatrancar el jardín de Cantares[78], defiende que "El Cantar de los Cantares, redime una historia de amor mal terminada"[79]. Con todo, Francis Landy recuerda que "éste no es un abordaje totalmente nuevo, ya que la referencia al Edén ha sido realizada muchasveces, de paso o extensamente, por parte de otros críticos, por ejemplo, Lys (...) o Cook"[80].

d) La vía tradicional de la poesía femenina en el AT para la comprensión de la intertextualidad en Cantares tiene como pioneros Bekkenkamp y Van Dijk.[81] Esta vía intenta desligarse del énfasis teológico presente en las lecturas intertextuales anteriores. Deja entrever aspectos antropológicos y culturales de Cantares, aunque sea un campo que todavía debe ser profundizado exegética y hermenéuticamente.[82]

7. Breve comentario de 'El Cantar de los Cantares'[83]

1,2-4: Este "cancionero de la pasión"[84] comienza por la exaltación del hombre por la mujer: él es mejor que el vino, habla de su perfume; lo llama rey; la mujer pide que el hombre la lleve a su casa.

1,5-2,7: La mujer se reconoce negra y hermosa; las viñas son alusiones a los cuerpos de los amantes; en la búsqueda del hombre, sólo encuentra a los compañeros (1,5-7), invitación de él para que la mujer vaya a una carpa fuera de la ciudad (1,8); el hombre usa la imagen de *la yegua del carro del faraón*, para exaltar a la mujer; la describe físicamente por medio de imágenes de mujer y de sus adornos (1,9-11); exaltación recíproca (1,15-16); unión de

---

72 Anne Marie Pelletier, *O Cântico dos Cânticos,* p.43.

73 Cf. R.E. Murphy, *The Song of Songs,* p.99.

74 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos . Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.86.

75 Cf. Pr 9,13; 11,22; 21,19; 25,24.

76 Cf. Pr 12,4; 14,1; 15,14; Pr 2,16; 5,3; 6,26.

77 Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações*...p.87.

78 Phyllis Trible, *A lirica do amor redimido,* p.113.

79 Phyllis Trible, *A lirica do amor redimido,* p.114.

80 Francis Landy, *Duas versões do paraíso,* p.147.

81 *O cânon do Antigo Testamento e as tradições culturais das mulheres,* p.75.

82 Cf. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas,* p.90-91.

83 Cf. Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14" ; Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura.*

84 Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14", p.40.

las voces para expresar la unión de los cuerpos y de las vidas (1,17); la mujer se ve hermosa; para él, ella es como un lirio; ella compara al hombre con un manzano entre los árboles del bosque (2,1-3); la mujer fue llevada a la bodega, que evoca la sensación de favorecer el amor y la sexualidad (2,4); ella pide ser sustentada con pasas, afrodisíacos, expresando el deseo de intensificar su experiencia sexual (2,5) la mujer describe la posición en que es sostenida por el hombre durante la relación sexual (2,6); ella pide a las *hijas de Jerusalén*, que no perturben su amor (2,7).

2,8-3,5: A mujer anuncia que el hombre está a punto de llegar a su casa, de madrugada, después de una larga noche de espera. Ella sabe que las largas y tristes jornadas lluviosas del invierno –símbolo de la separación- terminarán. El hombre ya está allí, detrás de la pared (2,8-9). Él la invita para ir hasta él (2,10); puesto que, la deseada primavera –símbolo de la aproximación y del amor- regresó con su brisa suave, con el renacer de las hojas nuevas, con el perfume de las flores, con las viñas estupendas y los higos verdes, con el arrullo de la tórtola (2,11-14); el hombre y la mujer ordenan que se capture a las raposas, que destruyen las viñas, expresando así que desean la defensa de la vida y del amor (2,15); la mujer afirma la unión de ambos (2,16a); refiriéndose a sí misma como lirio (2,16b); el ansia de la prolongada búsqueda nocturna, por calles desiertas, recorridas por los centinelas en ronda, y ahora ya reconstruida (3,1-4); reiterada insistencia para que las *hijas de Jerusalén* les dejen en paz, para que disfruten de sus cuerpos (3,5).

3,6-5,8: La mujer anuncia la llegada de un cortejo, trayendo la litera de Salomón (3,6-8), que es luego, descrita por la mujer (3,9-10); Salomón es colocado en la cena, por la primera y última vez, (3,11); el cuerpo de la *mujer* es objeto del monólogo del hombre (4,1a), el cual pasa a describir el cuerpo de la mujer (4,1b-5)[85]; terminada la descripción del cuerpo de la mujer, el hombre se dispone a llegarse a ella sexualmente, una vez que *la columna del incienso*, parece aludir al pubis y a los aromas de la mujer (4,6); se exalta la belleza de la mujer (4,7); por primera vez es usado el término *novia* (4,9); los aretes y los collares de la mujer cautivaron al hombre (4,9-10); en las descripciones del hombre, se suceden imágenes alusivas al paladar y al olfato (4,11); para el hombre, la mujer es un jardín cerrado para los otros hombres, expresando con esta imagen la exclusividad del amor (4,12); en el hablar del hombre, nuevas alusiones relativas al olfato y al paladar (4,13-15); la mujer deja oir su voz, invitando al hombre mediante la imagen de los vientos (4,16); él responde con la célebre secuencia de posesivos (5,1); la voz de la mujer manifiesta la ambivalencia de dormir o estar en vela (5,2); cuando se levanta para abrir, el hombre ya partió (5,5-6); en una especie de *flashback*, la mujer evoca una búsqueda pasada del hombre, cuando ella vagaba por la ciudad, pasando por una serie de desventuras, inclusive siendo tomada como una prostituta (5,7). El amor tuvo sus momentos oscuros, sus crisis, sus ausencias. La mujer pide que las *hijas de Jerusalén*, digan al hombre que ella está *enferma de amor* (5,8).

5,9-8,4: Respuesta de mofa de las *hijas de Jerusalén*, dudando de la belleza del hombre (5,9); la mujer responde con burla con la descripción del hombre: de acuerdo con el género *wasf*[86]; se trata de un himno lleno de constelaciones simbólicas destinadas a exaltar la fascinación física del hombre(5,10-16); al escuchar la descripción del cuerpo del hombre, las *hijas de Jerusalén*, se excitan, queriendo buscarlo, deseosas, quizás, de compartir sexualmente del cuerpo del hombre (6,1); sin embargo para la mujer, no es necesario el ir a buscarlo: declara que está en el jardín entre aromas y lirios -¡alusiones a sí misma!(6,2); reafirmando la unión entre ambos, la mujer no está dispuesta a condividir a su hombre(6,3); él exalta a la mujer, comparándola con Tirsa (6,4); por medio de imágenes de la naturaleza, invadiendo los versos, se describe el cuerpo de la mujer, pero limitándose a la cabeza.(6,5-7); su mujer es superior, en relación a las mujeres del harén de Salomón, que equivale a una afirmación de la

---

85 La insistencia en la unidad del amor y no dual: ojos, dientes, labios, caras, cejas, refleja la oposición de Cantares a la poligamia (cf. Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares –El fuego y la ternura*,p. 109).

86 "Éste es el único *wasf*...que Cantares coloca en boca de la mujer para describir el cuerpo del hombre" (Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura*, p.125.

unicidad del amor personal, en oposición a la multiplicidad de mujeres.[87] (6,8-9); la mujer desciende hacia los nogales para contemplar la naturaleza, las viñas y la floración de las granadas; allí encontró su hombre (6,11-12). Aparece el nombre Sulamita[88] (7,1); conforme al género *wasf,* se describe el cuerpo de la mujer, la cual danza, queriendo seducir al hombre (7,2-6a). Se suceden las imágenes de la palmera y de los racimos para exaltar la belleza del cuerpo de la mujer (7,7-8), el hombre procura actuar, aproximándose a la mujer, con probable alusión al abrazo (7,9). Un nuevo poema se inicia con la mujer respondiendo al poema anterior, expresando la unicidad de la pareja (7,11). Se vuelve otra vez a modelos de poesía erótica oriental. Tomando la iniciativa, la mujer invita al hombre a un paseo por las viñas, para disfrutar de la belleza primaveral, para pasar la noche juntos en aldeas;[89] Los aromas de las mandrágoras excitan la sexualidad (7,12-14). Si el hombre fuera un hermano, la mujer podría besarlo en las calles, sin que fuesen despreciados por las personas; la mujer desea introducir al hombre en la casa de su madre, sugiriendo con esto el amor y la sexualidad (8,2). Ella describe el abrazo de la unión sexual (8,3). Como en 2,7 y en 3,5, el poema termina con un pedido, para que las *hijas de Jerusalén* no perturben el momento amoroso (8,4).

8,5-14 : Un dueto: el hombre hace una pregunta retórica y la mujer responde, describiendo una situación nueva: hacen el amor debajo de una granada, lugar que ya fue escenario del amor de la madre del hombre (8,5). Fíjense en la contraposición presentada por Schwantes: "Por entre las hojas, debajo de los árboles se sitúa la *casa del amor.* En la misma casa, o en aquella otra, aquella casa de verdad, allí no se da amor, en 'El Cantar...'. Allí está el peligro, allá están las amenazas. Allá están los *hermanos,* siempre dispuestos a extorsionar y a vender a sus hermanas."[90] El amor es irreversible y definitivo como la muerte (8,6)., una realidad sin retorno; la pasión es implacable, además de inexplicable. Dios aparece citado, en forma abreviada, una única vez en Cantares. Schwantes prefiere traducir no por "llama divina", sino más bien por "llamarada de Javé". Y lo justifica: "...esto de estar arrimado y a los besitos, son fuego de Dios".[91] La mujer critica el modelo de sexualidad vigente en la corte, que mezcla el amor con el dinero(8,7).Andiñach mostró la oposición de los dos modelos: "en uno, el hombre y la mujer se aman; en el otro, aman lo que el otro tiene, su riqueza".[92]

Entra en escena la voz de los hermanos de la mujer[93]; no saben que ella creció, desconocen sus deseos sexuales, sus sentimientos (8,8); las almenas y las planchas de cedro, expresan el confinamiento al que condenan a la hermana (8,9), negándole el derecho al ejercicio de la sexualidad. La mujer reclama que ya es mujer hecha: sus senos crecieron y se afirmaron (8,9); para ella, lo que importa son los ojos del hombre; son ellos los que valorizan lo que ella es y su capacidad de amar. "Es la mirada profunda del amor que permite conocer verdaderamente a la otra persona."[94] La "autoría" del poema 8,11-12 puede ser atribuida a una mujer (postura de Schwantes) o a un hombre (Andiñach). Considerando la contraposición entre el harén de Salomón (8,11) y la exclusividad del amor en 'El Cantar...'(8,12), la cuestión de la "autoría" de estos versículos no cambia el sentido general de la obra. Es la mujer que terminó el libro con el poema de 8,13-14. Ella quiere oír la voz del amado, que está en los jardines conver-

---

87 Cf. Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p. 129.

88 Significados: 1) forma femenina del nombre *Salomón;* 2) gentilicio de Shulem (cf. 1 Reyes 1,3), 3) Derivación de Shulmanita, nombre dado a la diosa Ishtar; 4) designa una cualidad: *la pacificada* o *la satisfecha.* Pablo R. Andiñach prefiere la última, por expresar la capacidad del hombre de satisfacer sus deseos (*Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura* ,p.134).

89 Esto puede indicar que el "amor que compartimos, en cierto modo, es ilegal y secreto" (Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.141).

90 Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14", p. 44-45.

91 Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14" , p.45.

92 Pablo R.Andiñach, *Cantar de los Cantares – el fuego y la ternura,* p.149.

93 En cuanto al papel de los hermanos de la novia, en los contratos matrimoniales de la antigüedad, confer Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p. 151.

94 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.151.

sando con los compañeros (8,13). La invitación a la fuga (8,14) es "una forma de preservar el amado en aquel espacio natural donde su vitalidad debe permanecer solamente para ella"[95]

Aquí vale la pena citar las palabras de Milton Schwantes: "la magia está en el desierto. Allá donde el pueblo encontró su rumbo. Se formó para la historia. Tuvo sus grandes aventuras. Por eso. ¡Huye hacia allá! ¡Esa es la tierra de los perfumes, la casa de la libertad!"[96]

Bibliografía

ANDIÑACH, Pablo R., *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* Buenos Aires: Editorial Lumen, 1997, 155 p.

BEKKENKAMP, Jonneke y DIJK, Fokkelien van, "O cànon do Antigo Testamento e as tradições culturais das mulheres", en BRENNER, Athalya (organizadora), *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero,* São Paulo: Edições Paulinas, 2000, p. 253-262

FALK Márcia, "o Wasf", en BRENNER, Athalya (organizadora)), *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero, São Paulo*, Edições Paulinas, 2000, p. 253-262

LUNDY, Francis, "Duas versões do paraíso", en BRENNER, Athalya (organizadora), *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero,* São Paulo: Edições Paulinas, 2000, p.146-160.

MAIZTEGUI GONÇALVES, Humberto Eúgênio, *Cântico dos Cânticos – Uma desconstrução das interpretações contemporâneas* , São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2001 (Tésis de Mesterado en Teología)

MAZZAROLO, Isidoro, *Cântico dos Cânticos – uma lectura política do amor,* Porto Alegre: Mazzarolo Editor, 2000, 249 p.

MESTERS, Carlos, "Sete chaves de lectura para o Cântico dos Cânticos", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, vol.40, 1993, p. 9-13

MURPHY, Roland E., *The Song of the Songs,* Minneapolis: Fortress Press, 1990, 237 p.

PELLETIER, Anne Marie, *O Cântico dos Cânticos,* São Paulo: Edições Paulinas, 1993

PEREIRA, Nancy Cardoso, " Ah!...Amor em delicias!", em *RIBLA,* Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol.15, 1993, p. 59-74

PEREIRA, Nancy Cardoso, "Amor em chamas – Uma apreciação de Cantares 8,6-7", en *Revista Espaços,* São Paulo: ITESP, ano 3, n.1, 1995.

POPE, Marvin H., "O Cântico dos Cânticos e a libertação das mulheres – Uma crítica de 'alguém de fora '", en BRENNER, Athalya (organizadora), *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero,* São Paulo: Edições Paulinas, 2000, p.136-145

RAVASI, Gianfranco, *Il Cantico dei Cantici,* Bologna: Edizioni Dehoniane, 1992, 895 p.

SCHWANTES, Milton, *Ageu.* Petrópolis: Vozes; São Leopoldo : Sinodal,1986, 75 p.

SILVA, Valmor da, "Amor e naturaza no Cântico dos Cânticos", en *Estudos Bíblicos 40.* Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 30-38.

SIQUEIRA, Tércio Machado, "Em memoria do amor", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, vol. 40, 1993, p. 24-29

SNAITH, John, " Song of Songs", en *The new Century Bible Commentary,* Grand Rapids: W. E. Eerdmans Publishing, 1993

---

95 Pablo R. Andiñach, *Cantar de los Cantares – El fuego y la ternura,* p.154-155.

96 Milton Schwantes, "Debaixo da macieira – Cantares à luz de Ct 8,5-14", p. 48.

STADELMANN, Luis I., *Cântico dos Cânticos,* São Paulo: Loyola, 1993

STORNIOLO, Ivo y BALACIN, Euclides M., *Como ler o Cântico dos Cânticos – O amor é uma faisca de Deus,* São Paulo: Edições Paulinas, 1991, 52 p.

TAMEZ, Elsa, *Un nuevo acercamiento a el Cantar de los Cantares – Los juegos del erotismo del texto,* San José/Costa Rica: Campus Universitario Omar Dengo Heredia, 1985

TRIBLE, Phyllis, "A lírica do amor redimido", en BRENNER, Athalya (organizadora). *Cântico dos Cânticos a partir de uma lectura de gênero,* São Paulo: Edições Paulinas, 2000, p. 113-135.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares, " A exploração do amor- Uma relectura de Cantares", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal,vol. 40, 1993, p.14-23.

Alzir Sales Coimbra
Praça José Procópio Junqueira 46
Careaçu/MG
37556-000
Brasil
coimbralzir@ yahoo.com.br

UN PRIMER CONTACTO CON EL LIBRO DEL ECLESIASTÉS O LIBRO DE QOHÉLET

Resumen
El artículo ofrece algunas informaciones preliminares sobre el libro del Eclesiastés. Después de una breve introducción, se presentan algunas de las dificultades que presenta el libro y que han sido objeto de debates entre los estudiosos, no sólo respecto al autor, sino también de la forma y contenido del libro. Inmediatamente se presenta una propuesta de división del texto en partes, unidades y perícopas, con el fin de darle al lector una visión panorámica del libro. Finalmente, para un primer contacto con el mensaje del autor, se hacen algunas observaciones sobre el texto, para resaltar el tema dominante en cada una de las divisiones propuestas.

Abstract
This article brings some preliminary information on the book of Ecclesiastes. Following a brief introduction, some difficulties, arising from the book itself, are pointed out. They have been the subject of many discussions among experts, not only referring to the author, but also regarding its form and content. Then, a suggestion about a division of the text in parts, unities and pericopes is made. It has the purpose of giving the reader a panoramic view of the book. And, as a first approach to the author´s message, some observations on the text are made, just for emphasizing the chief theme of each offered division.

El libro del Eclesiastés (nombre griego) o de Qohélet (nombre hebreo) fue objeto de muchos debates entre sus estudiosos, sea en aquellos aspectos que se refieren a su autor, cuanto a aquellos que se refieren a su lenguaje, a su forma y a su contenido, y muchos de estos aspectos se constituyen hoy en preguntas abiertas.

Su autor, que se llama a sí mismo Qohélet, fue probablemente un sabio. Muy poco se sabe al respecto, por lo que hoy se debate mucho sobre este tema. Este libro, probablemente, fue escrito en el año 250 a.C., aunque la fecha sigue siendo motivo de debate.

La estructura, unidad y secuencia lógica del libro no son obvias. El texto presenta dificultades a la hora de intentar dividirlos por parte o por temas. Hay varios temas que son esenciales en el mensaje que el autor parece que quiere transmitir, y en casi todos ellos queda la impresión –en el lector, que el autor quiere responder a los valores exaltados por la sabiduría tradicional, principalmente aquellos que se refieren a la retribución o aquellos que se denuncian la grave crisis vividas por la sabiduría de entonces. Sin embargo, una mirada más acusiosa muestra que las respuestas del autor sirven, no sólo para rebatir las creencias que él juzgaba obsoleta, sino principalmente, para abrir caminos para la construcción de una nueva mentalidad. Y el cristianismo, con su "Buena Noticia", encontró acogida entre los que estaban abiertos a una nueva mentalidad, es decir predispuestos a ideas renovadoras.

1. Algunas dificultades que presenta el libro

Las dificultades del libro comienzan por el mismo título: ¿Quién es Qohélet? La palabra "Qohélet", ¿es un nombre propio o indica una función? ¿Cuál es su género?

Resueltas o no estas primeras inquietudes, las dudas sobre quién es el autor del libro aún permanecen. ¿Se debe dar crédito o no a los primeros versículos del libro que presentan a su autor como un "rey de Israel, en Jerusalén"? (1,1.12). En caso de que nuestra respuesta sea positiva, ¿Quién fue ese rey?, ¿En qué época escribió o vivió? ¿Es que el autor se pone en la función de un rey, histórico o imaginario, para criticar su vida y su obra?

Las dudas se multiplican cuando nos concentramos en las aparentes contradicciones que presenta el libro. El autor dice que el *trabajo* debe ser realizado con empeño (9,10) y debe ser tenido como una forma de felicidad (2,24) pero, por otro lado afirma que el trabajo es vanidad, es fugaz y vacío (1,14), por lo tanto no es de provecho para el trabajador (3,9). Lel mismo autor dice que él busca con dedicación la *sabiduría* (1,13), pero también considera que es una "búsqueda vana", que causa disgusto y sufrimiento (1,16-18); es más, es imposible de alcanzarse (8,17). En cuanto al *tiempo* el autor lo divide en cosas opuestas cuando afirma que hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir (3,2), tiempo para el odio y tiempo para el amor, tiempo para la guerra y para la paz (3,8). Lo mismo recalca cuando afirma que "hay un tiempo para todo" (3,1), sin embargo, "el hombre no conoce su tiempo"(9,12). Sobre la *mujer*, el autor sostiene que "es más amarga que la muerte" (7,26), pero que debe ser amada porque es fuente de felicidad y un don de Dios (9,9). La *muerte* es vista por el autor como una fatalidad que pone pone al mismo nivel al hombre y a los animales (3,19), pero también sugiere que el soplo del animal desciende a la tierra, mientras que el soplo del hombre vuelve a Dios (12,7). El autor afirma que el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento (7,1), pero por otro lado muestra su amor por la vida cuando afirma que "un cachorro vivo es mejor que un león muerto" (9,4). Todo es vacío, pero el hombre puede *aprovechar* la vida aprovechando las cosas simples que proporcionan felicidad a la vida (9,7-9). Todo es soledad (1,2), pero para quien está vivo siempre hay una esperanza (9,4).

Como norma de comportamiento, Qohélet aconseja "no ser demasiado justo, ni mostrarse excesivamente sabio" (7,17), pero, por otro lado, afirma que "los justos y los sabios, con sus obras, están en las manos de Dios" (9,1). En fin de cuentas, ¿qué mensaje es el que nos quiere transmitir el Qohélet?

2. ¿Quién es el autor?

Por lo general, un escrito deja entrever las características de su autor; sin embargo, la lectura del libro de Qohélet, teniendo en cuenta todas estas contradicciones, ¿nos dice algo del autor? ¿Sería un radical que afirmaba que "todo es vacío" (1,2; 12,8) o sería un relativista equilibrado que recordaba que hay "un tiempo para cada cosa" (3,1)? ¿sería un incredulo que compara a los hombres con los animales (3,19) o un creyente convencido de que Dios lo hace todo para siempre y con perfección 3,14), que juzga al justo y al malo (3,17), que hará que el hombre vuelva a su morada eterna, que su soplo vuelve al Dios que se lo dio (12,7)? ¿Sería Qohélet un escéptico sin esperanzas, que constata la fatalidad de la muerte y la imposibilidad de revertirla (3,20; 7,2) o sería un creyente lleno de esperanzas que aconseja a sus discípulos aprovechar la vida, dado que Dios ya ha aceptado sus obras (9,7-9)?

Pese a todas las preguntas que el lector se hace, provocadas por todas estas dificultades vistas, aún encontramos, en el libro de Coélet una gran cantidad de preguntas hechas por el mismo autor y que no siempre son respondidas. En varios partes del texto, él se pregunta, casi con las mismas palabras: "¿Qué ventaja tiene para el hombre sus fatigas? (1,3; 2,22; 3,9; 5,15) o "¿Quién puede saber lo que vendrá después? (3,22; 6,12; 8,7; 10,14), más aún, "¿Qué hace la felicidad? (2,2), "¿Quién viene después del rey?" (2,12), "¿Será una persona sabia o una persona necia?" (2,19) y "¿Qué ventaja tiene el sabio sobre el necio?" (6,8). Muchas de estas preguntas muestran dudas existenciales: "¿Quién sabe si el soplo del hombre vuelve a Dios?" (3,21) "¿Acaso no es a un mismo lugar donde todos van?" (6,6). Hay, en el texto, otras muchas preguntas (2,25; 4,11; 5,10; 6,11; 7,10.13.16.17.24; 8,1.4). ¿Esas preguntan nos muestran una crisis de identidad del autor o tienen apenas, como finalidad, provocar al oyente o al lector, para obligarlo a reflexionar sobre los problemas que presenta? ¿No sería posible encontrar, en el propio libro, respuestas para tantas dudas?

En fin, las dificultades que la lectura presentaba, pasado el tiempo, provocaron en los estudiosos opiniones contradictorias sobre el libro y sobre su autor. En cuanto al libro, hay diferencia de opiniones respecto a su estructura, género literario, fecha y lugar donde habría sido escrito, los destinatarios a quienes se dirige la obra, y sobre las influencias externas e in-

ternas que habría sufrido su autor y que pudieran ser reveladas a través del texto. En cuanto al autor, hay diversas opiniones sobre su identidad, sobre su unicidad o pluralidad, sobre el significado de su nombre, sobre los posibles trazos de su carácter y sobre el contexto en que vivió.

3. Vocabulario, temas y mensaje

El libro presenta palabras y expresiones propias, repetidas con gran frecuencia y que no son comunes a los otros libros de la Biblia. Las repeticiones, ciertamente, indican aspectos importantes que el autor quiere resaltar. Hay verdaderos estribillos que repiten a lo largo del libro: "Todo es la vanidad" "¿Cuál es la ventaja del trabajo, de la sabiduría y de la riqueza?", "Hay un momento para todo", "Lo bueno para el hombre es comer y beber". Con la atención centrada en cada uno de estos estribillos, el libro permite lecturas con ópticas diferentes e incluso opuestas entre sí. Son lecturas que van del pesimismo al realismo, del desprecio al trabajo a su apología, del abandono a la muerte al deseo de aprovechar la vida, del escepticismo a la fe, de la desesperación a la esperanza. Buscando fidelidad a la intención del autor, ¿bajo qué perspectiva debe ser estudiado el libro?

El libro presenta una variedad muy grande de géneros literarios. A lo largo del texto podemos encontrar narraciones (1,12-2,20), poesía (3,1-8), parábolas (9,14-15), proverbios (7,1-8; 10,8-12.18-20), que deben ser analizados de diferente forma. El libro presenta también muchos artificios literarios como paralelismos (3,1-8; 7,4; 7,16-17), quiasmos (3,1; 3,8), comparaciones (7,1.5.8), metáforas (7,26), pleonismos (1,3; 1,13; 2,18; 2,19; 2,20; 3,10; 3,11; 3,21; 4,2; 5,17; 11,6), repeticiones (1,2; 9,9), que ponen de manifiesto ciertos conceptos y mensajes que el autor quiere transmitir. Muchos de estos artificios no se pueden percibir en las traducciones, dado que no siempre se los mantiene.

Comparándolo con los demás libros sapienciales de la Biblia, Qohélet muestra un punto de vista peculiar. Parece que el autor fue educado en la sabiduría tradicional, pero luego da un paso adelante para criticarla y oponerse a ella. Qohélet afirma que todo sucede por voluntad de Dios, nadie puede comer o beber si Dios no se lo permite (2,24; 3,13); el autor atribuye a Dios las tareas pesadas dadas al hombre (1,13), la fatiga del trabajo (3,9-13) y la autoría de los días aciagos (7,14). Qohélet admira la obra divina (3,14-15; 7,13), sin embargo sostiene que el hombre no puede comprenderla (3,11). Él aconseja tener cuidado a la hora de dirigirse a Dios o de hacer votos; invita al temor s Dios (5,1-6); recuerda la trascendencia de Dios y su distancia con relación al hombre (5,1). Qohélet niega la retribución cuando afirma la igualdad de destino para todos (2,14) y la suerte inversa de buenos y malos (8,14); también cuando afirma que "el destino es uno solo para el justo, para el impío, para el bueno, para el puro o para el impuro, para el que se sacrifica o para el que no se sacrifica" (9,2), que "todos vinieron del polvo y todos regresan al polvo" (3,20). Pero, a veces, parece esperar una retribución cuándo dice que "para el hombre que es bueno delante de Dios, Él le da sabiduría, conocimiento y felicidad, y para el pecador, Él le da la ocupación de acumular para el bueno" (2,26) y cuándo afirma que una vida larga es buena para el que teme a Dios pero que no lo es para el impío (8,12-13), y también cuándo dice que "al justo y al impío Dios juzgará" (3,17), porque "Dios traerá el juicio" (11,9; 12,14). ¿Estaría el autor oscilando entre lo tradicional y lo innovador? Cuándo él hace estas declaraciones, aparentemente contradictorias, ¿apenas está citando el contenido de la sabiduría de su época para luego criticarla?

4. Propuesta para la división de la obra por partes

Entre las divergencias existentes entre los estudiosos y exégetas sobre los más diversos aspectos del libro de Qohélet, una de ellas recae en la estructura del libro.

La división del libro no una tarea fácil, ya sea formal, ya sea temática. La división formal encuentra dificultades por el hecho de que Qohélet, alternadamente, narra experiencias personales, reflexiona sobre hechos de la vida cotidiana y da consejos. Así, en una misma perícopa, la redacción puede variar de la primera persona a la segunda o tercera persona, dan-

do la impresión de textos múltiples que fueron ligados, posteriormente, por un redactor.

Muchas veces, Qohélet ejemplifica sus reflexiones citando uno o más proverbios aunque, casi siempre, aplicados a situaciones muy diversas a aquellas para las que originalmente habrían sido compuestos. Y no sólo proverbios, sino que también se insertan parábolas y poemas para el desarrollo de una reflexión. Entre las innumerables preguntas que Qohélet formula en su texto, algunas son respondidas inmediatamente, otras encuentran respuestas después de muchos versículos, y otras más son dejadas como simples reflexiones. La utilización de estos artificios deja la impresión de que algunos pasajes están formados por una serie de frases libres y sin conexión.

Una división por temas también encuentra dificultades. Qohélet trata de muchos asuntos en un texto corto, y un mismo asunto se repite en unidades que no son continuadas. Unas veces, el paso de un tema a otro se lo hace de forma gradual, casi imperceptible; la reflexión sobre un tema va encaminada al inicio de otra reflexión, algunos mensajes distintos de sobreponen; Otras veces, parece que un pensamiento es interrumpido abruptamente para dar inicio a otro nuevo.

Este estilo *sui generis* hace que el libro sea considerado una cobija de retazos, una obra con muchos autores o una obra mal organizada. Sin embargo, una lectura no sólo atenta, sino también envolvente del texto permitirá al lector aceptar el estilo extravagante del autor de Qohélet, entrar en su lógica sensible y tratar de entender su mensaje Se percibe, entonces, que el texto sigue una lógica que es propia, aunque no sea la más común.

Parece que Qohélet, como maestro, quiere enseñar a sus alumnos, cada día, una nueva lección. En algunas de sus clases hay una motivación para introducir un tema, y en seguida, el autor procura facilitar la memorización con base a ejemplos o frases que causan un buen efecto. Las clases anteriores pueden recordarse gracias a la repetición de sus mensajes principales, y puede permanecer en el estudiante, una reflexión para ser madurada y discutida en la clase siguiente. El tema a ser discutido en la clase siguiente se introduce, muchas veces, en la clase anterior. Así, es común que un mismo versículo o grupo de versículos se relacione, tanto con la unidad anterior como con la siguiente, lo que también dificulta la división del libro en unidades. Sin embargo, esas "clases" están muy bien distribuidas en un "curso" mejor programado, que quedó consignado en el libro del "maestro" Qohélet.

Partiendo de la suposición de que el libro contiene apuntes de "clases" presentaremos una propuesta de división estructural del texto, que, ciertamente será distinta a todas las otras que han sido presentadas hasta ahora, pero que no tiene la pretensión de ser la única solución, objetiva y definitiva.

El libro puede, entonces, ser dividido en cuatro partes: 1,1-3,15; 3,16-6,9; 6,10-9,10 y 9,11-12,14. La primera parte se inicia con un prólogo (1,1-11) y la última parte termina con un epílogo (12,9-14). Cada una de estas partes puede ser dividida em tres unidades o "clases" con el predominio de un tema particular. Esta división puede ser visualizada en el siguiente cuadro:

1ª Parte (1,1-3,15)
Reflexiones iniciales

- Prólogo: Finitud del hombre e inmutabilidad del universo (1,1-11)
- Lo inutil de la sabiduía, de las realizaciones, de la riqueza y del placer para el bien del hombre (1,12-2,26).
- Incapacidad del hombre para interferir en la obra de Dios (3,1-15)

2ª Parte (3,16-6,9)
Observación, Reflexión,
Conclusión

- Comportamiento inadecuado en la relación entre los hombres (3,16-4,16)
- Comportamiento adecuado en la relación del hombre con Dios (4,17-5,6)
- Comportamientos del hombre con relación a las riquezas y a los bienes (5,7-6,9)

3ª Parte (6,10-9,10)
Una forma mejor de vivir

- Lo que es bueno para el hombre (6,10-7,29)
- Inacessibilidad de la sabiduría e incapacidad ante el destino y el poder (8,1-17)
- Inexistencia de la retribución y conveniencia de buscar la alegría (9,1-10)

4ª Parte (9,11-12,14)
Reflexiones finales

- La capacidad no es garantía de éxito (9,11-10,11)
- El buen uso de las cosas puede traer éxito (10,12-11,6)
- El buen uso de la vida (11,7-12,8)

Epílogo (12,9-14)

- Mini-biografía del autor y reflexión sobre la palabra del sabio (12,8-11)
- Advertencias finales (12,12-14)

5. Algunas observaciones respecto al texto

Primera parte – Reflexiones iniciales (1,1-3,15)

En la primera parte están las tres "clases" iniciales del "curso" de Qohélet. Son las tres primeras unidades del libro, que contienen sus primeras enseñanzas. En estas unidades, Qohélet reflexiona sobre la finitud del hombre y la inmutabilidad del universo (1,1-11), sobre la inutilidad de la sabiduría, de las realización, de la riqueza y del placer para el bien del hombre (1,12-2,26); también reflexiona sobre la incapacidad del hombre para interferir en la obra de Dios (3,1-15). Estas son reflexiones iniciales, necesarias para quien quiera profundizar en sus enseñanzas.

Primera unidad – La finitud del hombre y la inmutabilidad del universo (1,1-11)

La primera unidad (1,1-11) es el prólogo del libro. Los tres primeros versículos del prólogo tienen una función especial y pueden ser considerados una introducción. El v. 1 es el tí-

tulo; el v. 2 es el eje de toda la obra, que va a ser repetido en 12,8, antes del epílogo; el v.3.es una pregunta retórica, un artificio literario que tiene la función de introducir el asunto que va a ser tratado en el prólogo, invitando al oyente o lector a una reflexión sobre la inutilidad del esfuerzo humano, delante de la finitud del hombre y de la inmutabilidad del universo.

A partir del v. 4 hay un poema, con sentido propio, que pudo haber tenido una existencia anterior a la redacción del libro. Qohélet describe lo que observa respecto a la vida humana (v.1, 4a) y sobre los fenémenos del universo (v.1,4b), y reflexiona sobre la inmutabilidad del universo (1,5-7) y lo insaciabilidad del hombre en su vida finita (1,8). En seguida el Qohélet presenta tres conclusiones (1,9-11).

En esta primera unidad (1,1-11) se puede observar, tanto en los tres primeros versículos, como en los siguientes, la existencia de temas y vocabulario que se repetirán a lo largo de todo el libro y que indica la intención del autor de hacer una reflexión inicial, anticipándose a los temas sobre los que desea trabajar en su obra.

De hecho, el prólogo presente varios temas que serán presentados en el libro: la auto-presentación del rey (v. 1), la declaración del vacío o vanidad –de acuerdo a la traducción clásica (v. 2), la ineficacia del trabajo y del esfuerzo humano (v. 3), la inmutabilidad del universo y la impotencia del hombre delante de él (vv. 4-7), la insaciabilidad del deseo humano y la inaccesibilidad de la sabiduría (v. 8), el determinismo de la vida (vv. 9-10), lo efímero de la vida humana que no deja memoria y que iguala a todos los seres humanos dada la inexistencia de la retribución (v. 11). A partir de estos temas se puede establecer los hilos conductores que pueden conducirlas diferentes lecturas del libro.

Varios pasajes del libro desarrollan temas que siguen esas líneas: una *ficción real* ocupa toda la segunda unidad, 1,12-2,26. El vacío es tratado treinta ocho veces en el libro, siendo radical en 1,13-14. La finitud está clara en 5,12-16; 6,1-7; 12,1-8. La inutilidad del esfuerzo humano puede percibirse en pasajes como 1,12-2,26; 3,10-15; 4,4-12; 8,16-17. La inmutabilidad del universo y la impotencia del hombre delante de ella es afirmada en 3,10-15; 7,13. La inaccesibilidad de la sabiduría se encuentra en 7,23-29; 8,16-17; 11,5. Su inutilidad se afirma en 1,16-2,19. Una reflexión respecto al trabajo que no genera placer se realiza en 2,1-11.20-23. La obra permanente de Dios se destaca en 3,11.14.15; 7,13-14, 8,17; 11,5. La imposibilidad del hombre para interferir en su destino se ve en 8,14-15; 9,11-12. La impotencia del hombre delante de la muerte es tema que puede ser encontrado en 8,8; 9,7-10. La inexistencia de la retribución es afirmada en 5,6; 7,15; 8,9-15; 9,1-6, tanto la retribución humana (8,11), como la divina (8,12.14).

Además de la repetición de temas, se nota también que muchas palabras que son usadas allí, serán repetidas a lo largo de todo el libro, tales como "palabras (v. 1), "vanidad", "vacío" o "brevedad" (v. 2), "provecho" o "ventaja", "hombre", "fatiga", "esfuerzo" o "trabajo" (v. 3), "viento" o "soplo" (v. 6), y también expresiones como "todo es vanidad" (v. 2) o "debajo del sol" (v. 3.9).

Segunda unidad – La inutilidad de la sabiduría, del trabajo, de las riquezas y del placer para el bien del hombre (1,12-2,26)

En 1,12 se inicia la segunda clase, cuyo género literario puede ser considerado como una "ficción real". En toda esta unidad (1,12-2,26), Qohélet asume la identidad de un rey y habla en su nombre, usando la primera persona del singular. Ahora bien, asumir la identidad de un rey y hablar en su nombrepuede ser sólo un recurso literario. Él se identifica con un rey sabio y rico que realiza muchas obras, vive en el lujo y en el placer y patrocina la sabiduría y la cultura. En ningún momento del texto, Qohélet cita directamente a Salomón o a algún otro rey. Sin embargo, las referencias que él da nos recuerda al rey Salomón. Ningún otro rey corresponde a la descripción. Bajo la identidad de este rey, lo que Qohélet hace es narrar sus experiencias propias.

Salomón tenía una gran autoridad para hablar de sus experiencias propias en el campo de la sabiduría, de las realizaciones, de las riquezas y del placer. El Primer libro de los Reyes cuenta que Salomón, a lo largo de su vida, cultivó la sabiduría, realizó obras, multiplicó

riquezas y propiedades y disfrutó de ellas (1Re 3-10). Qohélet se identifica con este rey y procura sentir lo que él sintió y reflexionar sobre lo que él reflexionó para, entonces, transmitir a sus discípulos sus conclusiones sobre la inutilidad de la sabiduría, del trabajo, de la riqueza y del poder. Así pues, además de ser una crítica al reinado de Salomón, el texto de Qohélet muestra su interés por aprovechar la fama de la sabiduría, del trabajo y de la riqueza de aquel rey para reflexionar sobre su inutilidad.

Qohélet sabe que la imagen ideal de Salomón no representa la realidad. Sabe que no existió la felicidad en la época de Salomón. Más aún, Qohélet intuye que el propio Salomón sabía de eso y no se sentía plenamente realizado. Por eso lo toma como ejemplo, identificándose con él para darle autoridad a sus afirmaciones, reflexiones y conclusiones. Qohélet comienza a introducir una hipótesis: "supongamos que yo, Qohélet, haya sido rey de Israel...", y describe su experiencia propia, en primera persona del singular, tomando para sí el modelo de un rey sabio, realizador, rico y poderoso, que recuerda al Salomón ideal; sin embargo, Qohélet sabe que el mismo Salomón, tan sabio, tan realizador, tan rico y poderoso terminó con todo cuando se acabó la vida. Todo era vanidad, todo es vacío. A partir de un ejemplo, Qohélet concretiza su reflexión.

Esta unidad es la más extensa de las doce en que fue dividido el libro. En varios versículos hay fórmulas y expresiones que sugieren divisiones y reinicios, sin mebargo, la unidad debe ser estudiada en su conjunto. Por lo tanto, sin perder de vista la continuidad del texto, se puede hacer una división estructural en partes más pequeñas o perícopas, que faciliten su análisis. Hay una introducción que es como una auto-presentación del autor (1,12), una exposición de su programa de investigación (1,13-15), una descripción de sus observaciones en el campo de la sabiduría y del conocimiento (1,16-18) y en el campo del placer y de las realizaciones (2,1-11), una reflexión sobre lo que observó en ambos campos (2,12-19 y 2,20-23) y una conclusión (2,24-26).

Tercera unidad – Incapacidad del hombre para interferir en la obra de Dios (3,1-15)

La tercera unidad se inicia en 3,1 y se extiende hasta 3,15. Esta unidad puede ser dividida en dos perícopas: 3,1-9 y 3,10-15. La primera (1-9) es una reflexión sobre la incapacidad del hombre para interferir en la obra de Dios; la segunda (10-15) es una reflexión que retoma los temas tratados hasta entonces en el libro. A más de ser una reflexión más profunda con respecto a lo que había sido tratado en el poema, podemos decir que es también una revisión respecto a algunos de los temas que fueron tratados en las primeras unidades. Nuevamente aquí, Qohélet recuerda al maestro que, en su curso, después de algunas clases, hace una revisión general para fijar aquellos puntos que son más importantes.

La primera perícopa contiene un poema (1-8) que se inicia con una afirmación en forma de proverbio (v. 1); enseguida viene una serie de frases paralelas que ejemplifican el proverbio (2-8). En estos siete versículos, hay un serie de catorce pares de situaciones opuestas con las que, ciertamente, Qohélet quiere representar todas las situaciones de la vida de los humanos. La mayoría de las frases describen acciones humanas, pero la inclusión del "nacer" y el "morir" muestra que Qohélet también quiere describir fenómenos que ocurren en la vida de los hombres, independientemente de su voluntad. Todo tiene una hora para ocurrir, pero esa hora depende de Dios.

La pregunta que se hace enseguida, en el v. 9, permite entender el mensaje contenido en el poema. De nada sirve al hombre trabajar y esforzarse, si no puede interferir en los momentos en que ocurren los hechos.

La pregunta –con característica de ser versículo de transición, hace de nexo entre las dos perícopas porque, en los versículos que van a seguir, en la segunda perícopa, Qohélet va a comentar con mayor claridad la imposibilidad del hombre para interferir en la obra de Dios. En esta segunda perícopa, Qohélet hace una reflexión teológica. En apenas seis versículos, cita igual número de veces el nombre de Dios. Es la mayor concentración de citas respecto a Dios en todo el libro.

En esta segunda perícopa. Qohélet también va a repetir varios puntos que ya habían sido tratados en las primeras clases. Recuerda "la ocupación" que "Dios da a los hijos del hombre" (1,13 y 3,10), repite que "no hay bien para el hombre, sino comer, beber y alegrarse" (2,24 y 3,12) y reafirma que la alegría en el trabajo es "don de Dios" (2,24 y 3,13). Qohélet ya había afirmado en 3,1 que "para todo hay un momento", pero aquí reafirma que "Dios todo lol hace bello en su momento". Repite también el estribillo "todo lo que fue, será" (1,9 y 3,15).

Segunda parte – Obervar, reflexionar, concluir (3,16-6,9)

En la segunda parte del libro, encontramos la cuarta, quinta y sexta unidades. En esta segunda parte, Qohélet observa los comportamientos humanos, reflexiona sobre ellos y pronuncia algunas conclusiones. La cuarta unidad (3,16-4,16) tiene por tema la relación de los hombres entre sí; la quinta unidad (4,17-5,6) habla sobre la relación del hombre con Dios, mientras que la sexta unidad (5,7-6,9) trata de la relación del hombre con sus riquezas y bienes.

En la cuarta y en la sexta unidad parece que Qohélet, a más de dar un mensaje, tiene por preocupación enseñar a sus discípulos su técnica de investigación. En todas las perícopas -en que son divididas estas unidades, hay una observación, una reflexión y una conclusión. En ambas unidades, muchas preguntas se encaminan a una reflexión que es ilustrada por un proverbio. La quinta unidad es exhortativa y es su parte central resalta la importancia de su mensaje. Esta es la razón por la cual debemos concentrarnos en estas exhortaciones.

Cuarta unidad – Comportamientos inadecuados del hombre en las relaciones con sus semejantes (3,16-4,16)

En esta unidad (3,16-4,16) Qohélet relaciona algunas situaciones en las que el hombre es privado de la felicidad por la maldad del mismo hombre. Son, pues, situaciones que deben ser evitadas. El texto, a primera vista, parece muy irregular, entremezclado preguntas (3,21.22; 4,8.11), proverbios (4,5.6.9.12.13) y hasta con una parábola (4,14-16). Sin embargo, si se analiza con más atención, muestra una estructura regular y cuidadosamente elaborada.

La unidad puede ser dividida en cinco perícopas. En cada una de ellas está descrito un comportamiento humano que provoca la infelicidad del hombre. Esos comportamientos son, respectivamente, la iniquidad (3,16-22), la opresión (4,1-3), la envidia (4,4-6), la soledad (4,7-12) y la vacilación (4,13-16). Todos estos son comportamientos asumidos en las relaciones entre los hombres.

En cada una de estas perícopas, hay una expresión o fórmula que indica una observación. En todas ellas, la fórmula de observación viene indicada por el verbo "ver" (3,16; 4,1.4.7.15). Hay, también, una descripción del hecho observado, una relfexión sobre la situación y una conclusión. Estos son procesos de investigación que Qohélet repite en cada perícopa para que sean asumidos por los alumnos.

Las preguntas son retóricas y tienen la función de provocar una observación o de conducir a una reflexión. Los proverbios tienen la función de ilustrar las reflexiones, ejemplificar las afirmaciones y fijar las conclusiones. La parábola es narrada como un hecho observado, como un hecho genérico que suele ocurrir con frrecuencia, en cualquier lugar o tiempo.

Al relacionar y analizar los comportamientos que deben ser evitados, Qohélet va transmitiendo sus mensajes. En la primera perícopa, Qohélet hace afirmaciones sobre el destino único y determinado de los hombres y aconseja la alegría. En la segunda reflexiona sobre la muerte; en la tercera analiza el trabajo; en la cuarta observa la riqueza que no satisface; en la quinta mira la sabiduría que no se mantiene. Todos estos temas serán desarrollados en otras unidades.

Quinta unidad – Comportamiento aconsejado delaute de Dios (4,17-5,6)

La quinta unidad trata sobre el comportamiento adecuado para la relación del hombre con Dios. Esta unidad es trabajada en segunda persona, lo que lleva a creer que Qohélet se está dirigiendo a un discípulo, para enseñarle y advertirle. En la primera vez en el libro que Qohélet usa la segunda persona (excepto cuando cita, como ocurre en 1,10), pero luego la usará nuevamente y en muchas ocasiones, en otros textos exhortativos que vendrán después (9,7-18.27-29; 8,2; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-6; 11,9-12,7).

Esta unidad puede ser dividida en cinco perícopas que tratan sobre la necesaria vigilancia en el trato con Dios (4,17a), de la primacía de la palabra sobre el sacrificio (4,17b), de la oración (5,1-2), del voto (5,3-4) y del debido respeto a Dios (5,5-6). La primera perícopa introduce al tema del culti y la última concluye el tema.

La primera y la última perícopa, introducción y conclusión respectivamente, se refieren a los tres temas tratados en las otras tres perícopas.

La segunda y la cuarta perícopa son trabajadas en forma de comparaciones. En la comparación hecha en la segunda perícopa, la prioridad radica en el "oír la palabra" más que en el "ofrecer sacrificios". En la comparación hecha en la cuarta perícopa, la prioridad se da al hecho de "no prometer" por encima del "prometer y no cumplir". Observemos que el sacrificio no es rechazado, sino superado por la práctica de oír la palabra. Es mejor oír con atención, aunque sea de manera pasiva, que ofrecer sacrificios aunque éstos sean de manera activa, pero no reflexionados. De la misma forma, el voto tampoco es rechazado, pero siempre es mejor no hacerlo, que hacerlo y no cumplirlo.

La correspondencia entre la introducción y la conclusión y entre estas dos perícopas de redacción comparativa, muestra una estructura concéntrica que deja en el centro una tercera perícopa que trata y resalta la importancia de la oración. La oración, el tema de esta perícopa, es la forma más importante de relación entre el hombre y Dios.

Sexta unidad – Comportamiento frente la riqueza (5,7-6,9)

En esta unidad, Qohélet reflexiona sobre el comportamiento del hombre frente a la riqueza. La unidad puede ser dividida en cuatro perícopas y, nuevamente aquí (como aconteció en la cuarta unidad), el uso del verbo "ver" delimita las divisiones.

Cada perícopa describe un comportamiento frente a la riqueza. Las dos primeras describen dos comportamientos inadecuados: el del rico que oprimer al pobre (5,7-11) y el del rico que acumula riquezas (5,12-16). Las dos últimas perícopas tratan sobre dos comportamnientos opuestos: el del rico que se beneficia de sus bienes (5,17-19) y el del rico que no logra beneficiarse (6,1-9). La posibilidad de beneficiarse o no de sus bienes depende del permiso que dé Dios.

De la misma manera como ocurrió en la cuarta unidad, cada perícopa trae una observación, unas reflexiones y una conclusión, aunque en esta ocasión, esta no se encuentra al final de las reflexiones, sino durante su desarrollo o incluso de manera anticipada. Es costumbre de Qohélet anticipar el juzgamiento, incluso antes de concluir con las reflexiones sobre un asunto.que está tratando.

Como ocurrió con la cuarta unidad, ésta también presenta, a primera vista, muchas irregularidades, dado que también presenta muchos proverbios y preguntas. Sin embrago, analizada con mucha atención, como lo hicimos en la cuarta unidad, notamos que existe una estructura regular aunque no tan cuidadosa como la anterior.

Como la sexta unidad está al final de la segunda parte, Qohélet repite varios de los asuntos tratados en las tres últimas clases. Parec ser que nuevamente hay una revisión. El destino único y determinado del hombre, presente en 3,16-21, vuelve a verse en 6,6; la recomendación de la alegría que se hace en 3,22 vuelve a repetirse en 5,17; la opresión al pobre presente en 4,1, vuelve a verse en 5,7; la reflexión sobre la muerte de 4,2-3 es retomada en 5,14; la mención a la fatiga del trabajo hecha en 4,4 se repite en 5,14; el poder de Dios para destruir la obra humana o darle al hombre riqueza y gloria que se encuentra en 4,5, vuel-

ve otra vez en 6,2; la ambición insaciable del hombre por la riqueza de 4,8 será reafirmada en 5,9.

Tercera parte – Una mejor forma de vivir (6,10-9,10)

En la tercera parte, Qohélet reflexiona sobre lo que él considera la mejor forma de vivir. En la séptima unidad (6,10-7,29) relaciona algunas actitudes que considera buenas para el hombre y sobre ellas reflexiona. En la octava unidad (8,1-17), Qohelet indaga sobre la posibilidad de alcanzar la sabiduría, encaminando su argumentación hasta probar su inaccesibilidad. En la novena unidad (9,1-19) argumenta sobre la inexistencia de la retribución. Y si no hay retribución, esto resta al hombre, la posibilidad de vivir con alegría.

Estos temas son predominantes en cada unidad, pero no se limitan a cada una de ellas, sino que se repiten en las trea. A más de los temas repetidos, existe una gran relación entre las tres unidades de esta tercera parte.

La estructura de la tercera parte es muy semejante a la segunda, La séptima y la novena unidades son también ilustradas con muchos proverbios y preguntas. La octava, que se intercala entre ellas, trata entre otros temas, sobre el comportamiento delante del rey, con base a una estructura más regular , que presenta mucha semejanza con la quinta unidad, que trataba sobre el comportamiento delante de Dios. Las semejanzas envuelven reglas de conductas sugeridas y un vocabulario sugerido. La unidad central contiene exhortaciones aunque también reflexiones hechas en forma de preguntas, comentarios y respuestas. En las otras dos unidades predomina la reflexión.

Séptima unidad – Lo que es bueno para el hombre (6,10-7,29)

En esta unidad, se hace una reflexión sobre lo que bueno para el hombre. Al inicio, después de observar que hay alguien que es más fuerte que el hombre, contra quien éste no puede disputar (6,10), se formula una pregunta sobre lo que es bueno para el hombre, frente a las condiciones expuestas (6,11-12). Enseguida se hacen varias reflexiones sobre lo que es considerado bueno. El tema se encamina a desmostrar que la sabiduría es inaccesible, lo cual será analizado en la octava unidad.

Esta unidad ha sido dividida en cuatro perícopas. En la primera (6,10-12) se introduce el tema con una reflexión y tres preguntas; en la segunda (7,1-12) se hace un análisis sobre la función pedagógica de la reflexión sobre la muerte, que lleva a la sabiduría. En la tercera (7,13-22) hay una observación sobre la existencia de los días buenos y los días malos, todos ellos hechos por Dios, lo que lleva a aceptar el bien o el mal y así evitar los extremos. En la cuarta (7,23-29) se inicia el tema de la inaccesibilidad de la sabiduría.

Los versículos 6,10-12 tienen una doble función: sirven como epílogo de la unidad anterior y como introducción de esta unidad. Son versículos de transición entre la séptima y la octava unidad, y también entre la segunda y la tercera parte del libro.

Existe también un versículo de transición entre esta unidad y la siguiente. 8,1, que fue incluido en la octava unidad, hace de transición entre el tema de la sabiduría –tratado aquí, y el tema del poder real y del comportamiento del sabio delante del rey, que será desarrollado en la primera perícopa de la unidad siguiente.

Octava unidad – La inaccesibilidad de la sabiduría (8,1-17)

La octava unidad trata sobre la inaccesibilidad de la sabiduría. El tema ya fue abordado en la unidad anterior y vuelve a presentarse para introducir otro, el de la inexistencia de la retribución, tema que será trabajado en la siguiente unidad. En 8,1 se hace una pregunta que tiene por función provocar una reflexión sobre la inaccesibilidad de la sabiduría. La respuesta a esa pregunta puede encontrarse en 8,16-17. A más de la pregunta del v. 1 y de su respuesta en 16-17, esta unidad puede ser dividida en dos perícopas: 8,2-8 y 8,9-15. En 8,2-8 el te-

ma es la incapacidad del hombre delante del rey y del destino. Esta capacidad existe gracias a la ausencia de la retribución, asunto sobre el cual se hace una reflexión en 8,9-15.

8,1 tiene las características del versículo de transición dado que, por un lado, este versículo trata del sabio y de su dificultad de alcanzar la sabiduría, a más de la dificultad para interpretar las palabras, cosas y acontecimientos, temas todos tratados en la unidad anterior. Por otro lado, este versículo da inicio al tema siguiente que versará sobre la relación con el rey, actividas que hace parte de las atribuciones del sabio.

Qohélet reflexiona sobre la incapacidad del hombre delante del poder real y delante del destino. Y, en vista de la incapacidad del hombre delante del poder, exhorta a su discípulo a un comportamiento adecuado delante del rey. El tema de la incapacidad humana, introduce otro que será desarrollado en la novena unidad, tema que trata sobre la inexistencia de la retribución.

Los dos últimos versículos de la unidad (8,16-17) también tienen la característica de ser versículos de transición entre esta unidad y la siguiente. Pueden ser considerados como un resumen de las reflexiones anteriores sobre la inaccesibilidad de la sabiduría, y también como una preparación para las reflexiones que comienzan en 9,1, respecto a la inexistencia de la retribución.

Novena unidad – La inexistencia de la retribución (9,1-12)

En esta unidad, el tema central es la inexistencia de la retribución. El tema es tratado a partir de la observación de que el destino es único para todos los hombres, y que tiene como fin la certeza de la muerte. Por lo tanto, debe vivirse en la alegría y en el trabajo esmerado.

La unidad puede ser dividida en cuatro perícopas. En la primera (9,1-3), Qohélet describe el resultado de la observación que él hizo sobre la incapacidad del hombre para conocer el juicio de Dios, y sobre la existencia de un único destino para todos los hombres, lo que reflexionado en sí, lo lleva a concluir que es un mal.

En la segunda 9,4-6, Qohélet invita a la observación haciendo una pregunta: "¿Quién será escogido?". Enseguida reflexiona sobre la ventaja de la vida sobre la muerte y sobre lo inevitable de la muerte. Él ilustra sus reflexiones con una pregunta y dos proverbios, seguidas de la conclusión sobre la condición de total carencia que tienen los muertos.

En las tercer y cuarta perícopas, 9,7-9 y 9,10, Qohélet exhorta a su discípulo para que viva con alegría y trabaje con ahínco. La primera exhortación contiene un imperativo enfático: "anda", y la segunda tiene el imperativo "haz".

Como aconteció antes en la tercera y en la sexta unidades, ésta tiene también ribetes de ser una clase de revisión. Muchos de los temas trabajados en la séptima y octava unidades son retomados aquí.

De hecho, en la séptima unidad se retoman los temas del desconocimiento del futuro (9,1 y 6,12), del esfuerzo de investigación en la búsqueda de la sabiduría (9,1 y 7,25), de lo inevitable de la muerte (9,4 y 7,2), de la inexistencia de la retribución (9,1.5-6 y 7,15) y del fin inevitable del hombre (9,10 y 7,2).

De la misma manera, existe una correspondencia entre los asuntos tratados aquí y los de la octava unidad: el esfuerzo de investigación para alcanzar la sabiduría (9,1 y 8,16), la maldad del hombre (9,3 y 8,6), la inexistencia de la retribución (9,5-6 y 8,14), la prescripción del buen vivir (9,7 y 8,15), la observación y exhortación sobre el trabajo (9,10 y 8,16), la imposibilidad de alcanzar la sabiduría en esta vida y de mantenerla en el *Seol* (9,10 y 8,17) y de la fatalidad de la muerte (9,4.10 y 8,8).

Cuarta parte – Reflexiones finales (9,11-12,14)

En la cuarta parte del libro, Qohélet hace sus reflexiones finales. En las unidades que conforman esta parte (9,11-10,11; 10,12-11,6 e 11,7-12,8) el autor advierte a sus discípulos que la capacidad humana no es garantía de éxito (9,11-10,11), pero que, aun sabiendo esto, el hombre debe hacer buen uso de las cosas (10,12-11,6) y de la vida (11,7-12,8).

La lectura de las tres unidades muestra varios temas nuevos, pero también están presentes algunos temas que ya fueron tratados en otras unidade, especialmente en la tercera. Entre ellas están la incapacidad humana, la inaccesibilidad de la sabiduría, la inexistencia de la retribución, el poder político, la necesidad del trabajo y de la alegría, lo inevitable de la muerte, el uso de las riquezas y la sobriedad en el hablar.

En el epílogo, incluido en esta cuarta parte, se presenta una mini-biografía del autor (12,9-10) y se presenta algunas advertencias que el redactor juzga importantes (12,11-14) y que, ciertamente, se puede considerar como una revisión, no sólo de la última parte, sino de todo el libro.

Décima unidad – La capacidad del hombre no es garantía de éxito (9,11-10,11)

Esta unidad da continuidad a los temas de la incapacidad humana, de la inaccesibilidad y la ineficacia de la sabiduría y de la inexistencia de la retribución. La capacidad humana no es garantía de éxito, porque es limitada y no es retribuida. Qohélet ha acabado de mostrar que la capacidad del hombre no siempre es eficaz para su éxito, porque el hombre no conoce la obra de Dios (8,16-17), ni tampoco conoce su destino (9,1-10).

Ahora bien, él quiere mostrar que el hombre no conoce su momento, y aunque sea una persona de gran conocimiento y capacidad, esto no le garantiza tener éxito. Su sabiduría puede ser ineficaz si no va acompaña de una suerte favorable (9,11-12; 10,8-11), si no es reconocida por terceros o por el poder (9,13-16; 10,2-7) o si fuere perjudicada por fallas, aunque sean pequeñas, motivadas por tonterías o negligencia (9,17-10,1). De acuerdo con el motivo que genera el fracaso, la unidad puede ser dividido en cinco perícopes: 9,11-12; 9,13-16; 9,17-10,1; 10,2-7 y 10,8-11.

Décima primera unidad – El buen uso de las cosas puede traer el éxito (10,12-12,7)

Qohélet acabó de afirmar en la unidad anterior que hasta el más capaz puede fracasar. Pero eso no justifica la renuncia al esfuerzo por parte del hombre, pues el buen uso de las cosas puede traer éxito. El esfuerzo por obtener éxito aumenta las posibilidades de obtenerlo. En esta unidad, Qohélet relaciona algunas formas de hacer buen uso de las cosas.

La unida puede ser dividida en cuatro perícopas que tratan sobre el buen uso de la palabra (10,12-15), el buen uso del poder político (10,16-20), el buen uso de los bienes (11,1-2) y el buen uso del trabajo (11,3-6).

Existe una relación entre la primera y la segunda perícopa. Varias palabras se repiten, tales como "palabras", "boca" "tonto", "comerán" y también expresiones como "palabras de la boca","no sabe", "tu rey", "tus gobernantes", "no maldigas". Hay también oposiciones como "ay de ti tierra" y "feliz tu tierra", "por la mañana comerán" y "en el momento oportuno comerán", y sinónimos como "pereza" e "indolencia", o palabras que tienen una misma idea como "embriaguez" y "vino", "sabio" y "ciencia". Todas estas repeticiones son artificios literarios que tienen la finalidad de resaltar el mensaje del autor.

Lo mismo ocurre con la tercera y la cuarta perícopa, bastante relacionadas entre sí, por el mismo motivo anterior: la repetición de vocabulario y expresiones. Estas perícopas presentan un vocabulario bastante variado, con algunas palabras nuevas, muy ligadas a la naturaleza y a los temas rurales: agua, nubes, lluvia, árboles y semillas. Hay referencias al embarazo, a los puntos cardinales y a las horas del día. Y muchas de esas palabras se usan en más de un versículo.

Algunos versos se repiten, tales como "saber", "conocer" "caer", "sembrar". Hay palabras derivadas de la misma raíz hebrea como "llenar" y "embarazo (diluvio)". La expresión "sobre la tierra" también se repite. Hay también palabras con significados muy próximos como "aguas" y "lluvia", "vigilar" y "mirar", "apropiada" y "buena", y palabras opuestas como "sur" y "norte", "mañana" y "tarde", "sembrar" y "segar". Por último, hay también

oposición entre las expresiones "sobre las aguas" y "sobre la tierra". Aquí también las repeticiones son enfáticas y tienen la función de resaltar el mensaje del autor.

Décima segunda unidad – El buen uso de la vida (11,7-12,8)

En esta unidad, hay una secuencia de consejos que Qohélet da a sus discípulos para que hagan buen uso de sus capacidades. En la unidad anterior, él aconsejaba el buen uso de la palabra, del poder político, de los bienes y del trabajo. Ahora él aconseja sobre el buen uso de la vida.

En esta unidad encontramos tres declaraciones de "vacío" o de "vanidad" (8,8.10; 12,8), que sugieren una división en tres perícopas: 11,7-8; 11,9-10; 12,1-8. La última (12,8) es más enfática y corresponde al encuadramiento de todo el libro, tal como ocurrió en 1,2.

La primera perícopa contiene una alabanza a la vida y sirve como introducción para las otras dos. Se usan, en esta perícopa, dos verbos: "alegrar" y "recordar", que van a ser repetidos, respectivamente, al inicio de cada una de las dos perícopas siguientes. La alegría hace parte de conducta propia de la juventud, la memoria es propia del anciano. La juventud y la ancianidad son los temas dominantes en toda esta unidad, cuya función es indicar el buen uso de la vida.

Muchas palabras y expresiones son repetidas en esta unidad, resaltando ideas y mensajes. Ya hemos comentado la repetición de la declaración de vacío que se repite tres veces en la unidad (11,8.10.12, 8). La expresión "antes que" también se repite tres veces en la última perícopa (12,1.2.6). También hemos comentado la repetición de los verbos "alegrar" (11,8 y 11,9) y "recordar" (11,8 y 12,1). Son también repetidas las referencias a los periodos de la vida: "infancia" (11,9 y 11,10) y "juventud" (11,9 y 12,1); las referencias a la claridad, "luz y sol"/ "sol y luz" (11,7 y 12,2), las referencias al tiempo en "años" (11,8 y 12,1), las expresiones equivalentes "días de oscuridad" / "días de desgracia" (11,8 y 12,1) y la referencia a "tu corazón" (11,9 y 11,10). Se repiten además los verbos "oscurecer" (12,2-3), "abajar" (12,4), "desmenuzar" (12,6) y "volver" (12,7).

Y la mejor de todas es una afirmación que llama la atención: "sobre todas estas cosas, Dios te pedirá cuentas" (11,9).

Epílogo (12,9-14)

La repetición de la expresión "y lo que resta", al inicio del v. 9 y del v. 12, indicando una reflexión final, sugiere la división del epílogo en dos perícopas. La primera contiene una breve biografía de Qohélet que, en dos versículos, describe su perfil profesional como sabio y maestro, como investigador, recopilador y autor de proverbios y como orador y escritor (9-10) y evalúa las palabras de los sabios (v.11). La segunda es una exhortación que advierte a escritores e investigadores con relación a su tarea (v.12) y termina incitando al lector para que tema y obedezca a Dios, recordando que el juzgamiento divino se extenderá a todo (13-14).

Algunas características del epílogo sugieren a los estudiosos la posibilidad de que se trate de un añadido. El lugar ocupado por el encuadramiento, inmediatamente anterior a él, refuerza esta hipótesis. También refuerza esta hipótesis la referencia a Qohélet hecha en la tercera persona y la existencia de temas y vocabulario nuevos en el epílogo. Pero los comentaristas no son unánimes en considerarlo como un añadido posterior. Algunos consideran como propio de Qohélet, otros lo atribuyen a un solo autor que sería un redactor final. Hay también quién defiende la existencia de dos e incluso de tres autores del epílogo.

La primera perícopa (12,9-11) podría tratarse de un añadido al libro porque habla, respecto a Qohélet en tercera persona e introduce un nuevo vocabulario. Pero, en otros pasajes del libro, Qohélet es mencionado en tercera persona (1,2; 7,27; 12,8) y, también en otros pasajes existe un vocabulario diferente al resto del libro (1,4-7; 2,4-8; 3,1-8; 7,1-8; 9,11-12; 10,1-7.8-11.16-20; 11,1-6).

En cuanto a la segunda perícopa (12,12-14), los que argumentan en favor de la hipótesis del añadido, alegan la existencia de temas nuevos, además de un nuevo vocabulario. Pero también se puede argumentar que los temas nuevos encuentran su correspondencia en el resto del libro. Uno de ellos, el oficio de escribir libros como "tarea interminable" (v.12), recuerda la tarea sin fin del rico que acumula sus bienes sin tener a quién dejárselos (4,9). Otro, la ocupación de estudiar mucho, como tarea pesada, recuerda las palabras de que el hombre no es capaz de hacerlas todas (1,8). La mención a los mandamientos de Dios (v.13), recuerda el consejo de guardar el precepto para no caer en desgracia (8,5), aunque el contexto indica que se trata de mandatos civiles y no de mandamientos divinos. El miedo a Dios (v.13) y su juicio (v.14) recuerdan temas tratados por Qohélet (3,14.17; 5,5.6; 7,18; 8,12-13; 11,9). De esta manera, aunque sea probable que el epílogo sea obra de otro autor, no se puede afirmar con certeza la existencia de ese redactor.

Bibliografía

Libros

CAMPOS, Haroldo, *Qohélet - o que sabe: Eclesiastes*, São Paulo: Perspectiva, 2ª edicción, 1991, 247 p. (Signos, 13).

CERESKO, Anthony R., *A sabedoria no Antigo Testamento - Espiritualidade libertadora*, São Paulo: Paulus, 2004. 213 p. (Bíblia y Sociologia).

GATTIONONI, Carlos T., *El sentido de la vida - Reflecciones sobre el Eclesiastés*, Buenos Aires: La Aurora, 1990, 146 p.

GLASSER, Étienne, *O processo da felicidade por Coelet*, São Paulo: Paulinas, 1975, 278 p. (A Palavra Viva).

KAEFER, José Ademar, *Coélet e a idolatria do dinheiro - Um estudo a partír de Eclesiastes 5,7-19*, São Bernardo do Campo: UMESP, 1999, 231 p. (disertación para la maestría).

MORLA ASENSIO, Víctor, "O livro do Eclesiastes", en *Livros Sapienciais e outros escritos*, São Paulo: Ave Maria, 1997, p.157-187 (Introducción al Estudio de la Biblia, 5).

PRÉVOST, J. P., "Os rolos (megillot): Rute, Cântico dos Cânticos, Coélet, Lamentações, Ester", en *Os salmos e os outros escritos*, São Paulo: Paulus, 1996, p.167-224 (Biblioteca de Ciencias Bíblicas).

RAD, Gerhard von, *Sabiduría en Israel - Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría*, Madrid: Cristandad, 1985, p. 286-300 (Biblioteca Bíblica - Cristiandad).

RAVASI, Gianfranco, *Coélet*, São Paulo: Paulinas, 1993, 350p. (Pequeño Comentario Bíblico - AT).

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, "O livro do Eclesiastes (Qohélet)", en Erich Zenger e outros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p.331-340 (Bíblica Loyola, 36).

STORNIOLO, Ivo, *Trabalho e felicidade - O livro do Eclesiastes*, São Paulo: Paulus, 2002. 151 p. (Bíblia y Cotidiano).

STORNIOLO, Ivo e BALANCIN, Euclides Martins, *Como ler o livro do Eclesiastes - Trabalho e felicidade*, São Paulo: Paulus, 3ª edição, 1991, 44p. (Como leer a Bíblia).

TAMEZ, Elsa, *Cuando los horizontes se cierran - Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*, San José: DEI, 1998, 228 p. (Lectura Popular de la Biblia).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, São Paulo: Paulus, 1999, 510p. (Grande Comentário Bíblico).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Sabedoria e sábios em Israel*, São Paulo: Loyola, 1999, 268 p. (Bíblica Loyola, 25).

Artículos publicados en revistas, diarios y periódicos

AZEVEDO, Walmor Oliveira de, "O homem e a existência na literatura sapiencial", en *Estudos Bíblicos - Sabedoria*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 48, 1996, p.19-24.

BREMER, Margot, "Nada nuevo bajo el sol", en *Acción*, Asunción, vol.151, 1995. p. 36-38.

FERNÁNDEZ, Victor M., "El valor de la vida presente en Qohelet", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, vol.38, 1990, p. 99-113.

FERRARI, Odênio Antonio, "A verdadeira felicidade no Coelet", en *Caminhando com o ITEPA*, Passo Fundo, vol.16, 1989, p. 55-59.

GALLAZZI, Ana Maria Rizzante. "No xeol não existe sabedoria", en *Estudos Bíblicos: a morte na Bíblia*, n. 56. Petrópolis: Vozes / São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 11-15.

GALLAZZI, Anna Maria Rizzante e GALLAZZI, Sandro, "A mulher é mais amarga do que a morte (?)", en *Estudos Bíblicos - A morte na Bíblia*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 56, 1998, p. 16-25.

GALLAZZI, Anna Maria Rizzante e GALLAZZI, Sandro, "O teste dos olhos, o teste da casa, o teste do túmulo - Uma chave de leitura do livro de Qohelet", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Vida cotidiana - resistência e esperança*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 14, 1993, p. 50-72.

GALLAZZI, Sandro, "A justiça é imortal (Sb 1,15)", en *Estudos Bíblicos - A morte na Bíblia*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 56, 1998, p. 26-39.

GALLAZZI, Sandro, "A sabedoria, expressão da espiritualidade de um povo oprimido - Livro do Eclesiastes", en *Curso de Verão*, Goiânia, 1996, p. 7-21.

GALLAZZI, Sandro, "Eu e meus filhos caminharemos na aliança dos nossos pais: o confronto entre o campesinato judaíta e o helenismo", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Bíblia: 500 anos, conquista ou evangelização?*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 11, 1992. p. 75-90.

GASS, Ildo Bohn, "O trabalho como ideal - O projeto do Eclesiastes", en *Estudos Bíblicos - Bíblia e utopia*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 49, 1996, p. 22-27.

GIULIANI, Matheus Francisco, "O trabalho - Realidade bíblica", en *Estudos Bíblicos - trabalhador e trabalho*, Petrópolis: Vozes, vol. 11, 1986, p. 32-47.

JONG, Stephan de, "'Sai do meu sol' - Eclesiastes e a tecnocracia helenística", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Bíblia: 500 anos, conquista ou evangelização?*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 11, 1992, p. 66-74.

JONG, Stephan de, "El sabio com el martillo: presentación del libro de Eclesiastés", en *Biblito*, Santiago, Rehue, vol. 39, 1991, p. 3-8.

KLEIN, Carlos Jeremias, "Coélet e a felicidade", en *Estudos Bíblicos - Felicidade na Bíblia*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 53, 1997, p. 59-66.

MURPHY, Roland E., "Qohélet el escéptico", en *Concilium*, Estella, vol. 119, 1976, p. 358-363.

OKORIE, A. M., "¡Vanidad de vanidades! Todo es vanidad: el veredicto del Eclesiastés", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, vol. 59, 1997, p.129-133.

PEIXOTO, Western Clay, "A experiência de Deus nos sapienciais - A valorização do cotidiano", en *Estudos Bíblicos - Sabedoria*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 48, 1996. p. 49-53.

PEREIRA, Ney Brasil, "O sentido do trabalho nos livros sapienciais", en *Estudos Bíblicos - Trabalhador e trabalho*, Petrópolis: Vozes, vol. 11, 1986, p. 83-91.

PULGA, Rosana, "A fragmentariedade dos tempos modernos e a experiência de Deus na Sabedoria", en *Estudos Bíblicos - Sabedoria*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 48, 1996, p.54-61.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis, "Que proveito tem Adam de todo seu trabalho com que se afadiga debaixo do sol? (Eclesiastes 1,2)", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Economia e vida plena*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 30, 1998, p. 39-46.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis, "A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes", en *Estudos Bíblicos – A lei*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 51, 1996, p. 32-43.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis, "Toda palavra é tediosa (Eclesiastes 1,8) - Para o resto só restou o silêncio", en *Estudos Bíblicos - Resto santo e fiel*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 62, 1999, p. 54-61.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis, "Enquanto há vida, há esperança - As pequenas e firmes esperanças do dia-a-dia em Coélet", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Semeando esperanças*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 39, 2001. p. 74-81.

SCHWANTES, Milton, "Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra - Iniciação à temática do trabalho e do trabalhador na Bíblia", en *Estudos Bíblicos - Trabalhador e trabalho*, Petrópolis: Vozes, vol. 11, 1986. p. 6-21.

SILVA, Airton José da, "Judaísmo e helenismo - Encontro e conflito", en *Estudos Bíblicos - Sabedoria*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 48, 1996, p. 9-18.

STEPHANUS, Irene, "Coélet", en *RIBLA/Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana - Bíblia: por mãos de mulher*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 15, 1993, p. 60-67.

STEPHANUS, Irene, "Eclesiastés o Qohelet y una propuesta de hermenéutica para a ciudad a partir del *rock* nacional", en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, vol. 4, n. 2, 1995, p. 2-13.

TAMEZ, Elsa, "Cuando los horizontes se cierran - Una reflexión sobre la razón utópica de Qohélet", en *Cristianismo y Sociedad*, Guayaquil, vol. 123, 1995, p. 7-18.

TAMEZ, Elsa, "La fe en tiempos de sequía mesiánica - Para meditar sobre el Eclesiastés", en *Vida y Pensamiento*, San José, vol. 15, 1995, p. 50-56.

TAMEZ, Elsa, "La razón utópica de Qohelet", en *Pasos*, San José: DEI, vol. 52, 1994. p. 9-23.

TAMEZ, Elsa, "Para sobrevivir en tiempos del absurdo", en *Signos de Vida*, Quito, n. 1, 1996, p. 28-30.

TAMEZ, Elsa, "Saber viver a ausência de Deus", en *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, vol. 291, 1997. p. 42-44.

TORRES MILAN, Fernando, "Mientras no se enmudecen todas las canciones", en *Utopias*, Bogotá, vol. 11, 1994, p. 22-25.

VALÉRIO, Paulo Ferreira, "O papel do conselheiro na literatura sapiencial - Um sábio pessimista? - o livro do Eclesiastes", en *Estudos Bíblicos - Conselheiros e conselheiras*, Petrópolis: Vozes e São Leopoldo: Sinodal, vol. 39, 1993, p. 18-24.

VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí, "Hay tiempo para morir", en *El Mensajero*, Bogotá, n. 1238, 1993, p. 174-175.

ZIEGLER, Erica Luisa, "O idoso em Eclesiastes", en *Estudos Bíblicos - A Bíblia e as pessoas idosas*, Petrópolis: Vozes, vol. 82, 2004, p. 49-54.

Lilia Ladeira Veras
Rua Cardoso de Almeida 817 ap.122
São Paulo/SP
05013-001
Brasil
liliaveras@yahoo.com.br

El Libro de las Lamentaciones
Una Introducción

Resumen
El libro de las Lamentaciones trata sobre la destrucción de Jerusalén en el 587 aec, expresando el dolor y sufrimiento que derivó de un evento que cambió la historia del pueblo judío. Puesto en las Escrituras dentro del grupo de textos relacionados con las celebraciones judías, el conjunto de estos cincos capítulos fue atribuido a Jeremías recién a partir de su versión griega, aunque su contenido no armonice con la predicación de este profeta. Sus capítulos están estructurados con relación al alfabeto hebreo, por lo cual hubo esfuerzos por hacer coincidir la totalidad de la obra como fruto de un mismo autor. Pero, las diferencias en el orden alfabético, en la estructura de las estrofas y en las concepciones de cada capítulo desaconsejaban esta hipótesis. El libro de las Lamentaciones expresa, en versos elaborados, una reflexión auto-crítica a partir del profetismo y al mismo tiempo una profunda inquietud con el sufrimiento y la falta de perspectiva, puesto todo ello delante de Dios. Una imagen femenina personifica a la ciudad, imagen que ilumina la situación en la que vivían las mujeres de entonces.

Abstract
The Book of Lamentations takes as its theme the destruction of Jerusalem in 587 BCE, expressing sorrow and suffering in consequence of this event which changed the history of the Judahite people. Belonging to the Writings and within the Writings to a group of writings related to Judahite celebrations, this group of five chapters was attributed to Jeremiah only when translated into Greek, and its content does not harmonize with that prophet's preaching. Its chapters are structured around the Hebrew alphabet, and there have been attempts to think them through as the work of a single author. However, the differences in alphabetical order, in the structuring of the lines and in their thought work against this view. Lamentations expresses, in well-developed verses, a self-critical evaluation based on the prophetic movement, and at the same time a deep discontent with the suffering and lack of hope, which it places before God. A feminine image personifies the city and illuminates aspects of the situation of women at the time.

En la Biblia hebrea, el pequeño conjunto de estos cinco capítulos se sitúa en las Escrituras dentro del tercero y último conjunto de las obras definidas como Sagrada Escritura. Y dentro de esta colección se sitúa dentro del subgrupo de obras denominadas de *megillot* (los rollos), que abarca los textos de referencia para cada una de las cinco fiestas judías anuales. En este subgrupo, las obras parecen estar ordenadas conforme a la cronología de los supuestos autores.

En la versión griega surgió la asociación de este libro a Jeremías, tanto por la anteposición de un encuadramiento (que es ampliado en el versión latina) atribuyéndole los lamentos, cuanto por el desplazamiento del libro, hasta ponerlo al lado del libro profético respectivo. Por tanto, conviene recordar que la inconformidad con la destrucción de Jerusalén en el 587 aec, quizá el acontecimiento más traumático de la historia de Israel, subsiste en casi todos los capítulos (apenas Lam 3 tiene un tono más conformista), entra en un gran conflicto con la predicación atribuida a Jeremías. Algunos pasajes (por ejemplo Lam 4,20) difícilmente se conjugan con el mensaje del profeta. Lo que si se puede afirmar es que algunas formas de expresión, por ejemplo algunas imágenes usadas por Jeremías, pueden ser encontradas en el libro de las Lamentaciones, sin embargo esa misma afinidad puede ser observada también con relación a Ezequiel. Dentro de la investigación científica, Wiesmann fue el último gran defen-

sor de Jeremías como autor del libro de las Lamentaciones[1]. Harrison[2], a pesar de que reconocía la dificultad de esta postura, optó por mantenerla

El título de libro "Lamentaciones" es *'ekah* en la Biblia hebrea, Qrhnoi en la Biblia de los LXX y tOnyq tanto en la versión siria como en el Talmud babilónico. La expresión Qrhnoi es utilizada en la Biblia de los LXX para traducir tOnyq. La última expresión aparece asociada a Jeremías en 2Cro 35,25, donde se refiere a los lamentos fúnebres compuestos para Josías. Pese a que Lamentaciones no puede ser definido como un lamento fúnebre, ni se hace allí referencia a Josías, este texto pudo haber influido en el surgimiento de esta denominación, que parece ser muy antigua, pero probablemente no original. No obstante, esta denominación refuerza los trazos de lamento fúnebre presentes en el libro. Uno de ellos es la interjección de dolor fúnebre *'ekah*, que consta como título en la BH, y que da inicio a los capítulos 1, 2 y 4. Otros detalles del texto hebreo pueden ser obtenidos en la última edición crítica llamada BHQ en la cual, Rolf Schäfer elaboró la parte referente a Lamentaciones, con introducción, notas y comentarios[3].

Cada uno de los cinco capítulos se divide en 22 conjuntos de versos simples (Lam 5), de versos dobles (Lam 4), de versos triples (Lam 1-2) o de tres versos (Lam 3). Los cuatro primeros capítulos inician cada uno de estos conjuntos con la letra correspondiente al alfabeto hebreo, siendo que en Lam 3 cada uno de los tres versos de cada conjunto se inicia con una nueva letra del alfabeto, recurso denominado "acrosticismo alfabético". Hay una divergencia en la secuencia utilizada en el primer capítulo, que tiene una posición media, v.g. el orden alfabético de estas letras puestas en orden invertido, y que es utilizada en los capítulos 2 y 4 es rara, aunque fue confirmada arqueológicamente. Esta diferenciación es un argumento considerable para la diversidad de autores envueltos en la composición del libro, hasta el punto de que algunos exegetas, especialmente los que abogan por una composición unívoca de Lamentaciones como Renkema[4], están tentados a proponer justificativos para esta alteración secuencial, especialmente con hipótesis relacionadas al proceso del transmisión del texto. Lam 5, por la posición que ocupa y por el correspondiente número de versos, es considerado por la gran mayoría de los exegetas como igualmente ligado a esta lógica de referencia alfabética, siendo inclusive llamado –el capítulo 5 un poema "alfabético". El recurso del *acrosticismo alfabético*, sin significación propia, también ha sido apuntado como indicio de la influencia sapiencial y de distanciamiento de los eventos al que los poemas se refieren. Otra interpretación que ha ganado fuerza desde Gottwald[5] es que este elemento genera un límite y da una idea de totalidad al tratamiento "de A a Z".

En cuanto a la construcción de los poemas, Budde[6] identificó en sus versos un ritmo que él llamó de "quiná". Se trata de una desigualdad entre las mitades de una línea poética, en general con una primera parte que es mayor con relación a la segunda, al punto que ésta parece incompleta. Se suele hablar de un ritmo en una relación 3:2 entre las mitades de la línea poética; sin embargo existen divergencias en la forma de establecer el ritmo, así como también en la constatación de muchos versos que no se adaptan a este encuadramiento, incluso usando criterios más exclusivos; esto sin hablar de Lam 5 que se aleja de esta propor-

---

1 WIESMANN, Hermann, "Der Verfasser des Büchleins der Klagelieder – ein Augenzeuge der behandelten Ereignisse?", en *Biblica*, vol. 17, 1936, p .71-84. Tambiém: WIESMANN, Hermann, *Die Klagelieder übersetzt und erklärt*, Frankfurt: Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, 1954, p. 54-84 (mecanografiado).

2 HARRISON, R. K., "Lamentações", en *Jeremias e Lamentações - Introdução e Comentário*, traducción de Udo Fuchs, São Paulo: Vida Nueva y Mundo Cristiano [1973] 1980, p. 153-189.

3 SCHENKER, Adrian y otros (org.), *Biblia Hebraica Quinta. Fascicle 18: General Introduction and Megilloth (Ruth, Canticles, Qoheleth, Lamentations, Esther)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, 368 p.

4 RENKEMA, Johan, *Lamentations*, Leuven: Peeters, 1998, 641 p. (HCOT), traducción al inglés de RENKEMA, Johan, *Klaagliederen*, Kampen: [s.n.], 1993 (COT).

5 GOTTWALD, Norman K., *Studies in the Text of Lamentations*, London: S.C.M.Press. 1954, 122 p. (Studies in Biblical Theology).

6 BUDDE, Karl,"Das hebräische Klagelied", en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, [s.l.]: Walter de Gruyter, 1882, p. 1-52.

ción casi completamente. Este ritmo en "quiná" sería típico del lamento fúnebre, pero también se da en otros géneros.

La interjección inicial, el *'ekah,* se da la inicio del los capítulos 1, 2 y 4, los cuales tienen mayor afinidad con los llamados géneros, tanto de lamento fúnebre como del así llamado *género de lamento para la ciudad,* en la forma como parece haberse suscitado en el profetismo de los siglos precedentes a la catástrofe de 587 aec. Esta expresión de dolor, de horror, de pérdida irreparable que asocia estos poemas al universo del sufrimiento, ciertamente no es ocasional, sino que le confieren un toque funesto irreversible. La exacerbación poética tiene un toque de súplica, pues la ciudad no dejó de existir, no fue completamente destruida, sino que aún sigue siendo habitada. Al poner el dolor delante de Dios, en su forma expresiva más extrema, se pretende provocar una reacción divina, aun cuando esta demanda pueda ser interferida.

El exegeta de origen judío Hedwig Jahnow[7], víctima del nazismo, identificó los elementos de géneros hebreos ligados al lamento fúnebre. Entre aquellos que están presentes en el libro de las Lamentaciones se destacan, a más de los versos en quiná y de los gritos de dolor vistos anteriormente, también el contraste entre el "antes" y el "ahora", la contraposición entre las situaciones pasadas y las presentes. Este contraste está bien presente en Lamentaciones, puesto que se compara constantemente la situación feliz y confortable del pasado, con las angustias del momento en el cual se sitúa el texto.

Lamentaciones, con su contenido cruel y forma organizada, deja muchas interrogantes abiertas: ¿Cómo fueron escritos estos poemas? ¿Por un autor o por varios? ¿Cuándo fueron compuestos? ¿Después de que evento histórico? ¿Fue en el transcurso de décadas o de siglos? ¿Hay un mensaje en Lamentaciones? ¿O existen varias teologías en tensión? Estas preguntas están relacionadas entre sí, y es bueno dejar claro que no posible llegar a una conclusión definitiva.

Hay indicios intra-textuales de que su composición tuvo inicio poco tiempo después del 587 aec y que, por lo menos, se extendió por varias décadas. Entre los poemas hay una diversidad que aborda algunos temas, lo que refuerza la idea de que estos poemas reflejan momentos en la concepción teológica y situacional. Existen muchas hipótesis sobre la composición, a más de diferentes secuencias propuestas para los capítulos. Sin embargo, hasta hoy prevalece la secuencia propuesta por Kaiser[8]. Este exegeta consideró Lam 2 el poema más antiguo, lo que fue admitido entre los que se decantaban por el surgimiento sucesivo de los capítulos. Pero, más allá de la vivacidad de las descripciones allí observadas, este autor percibió la afinidad que tiene con Lam 1, aunque también concluyó que en este capítulo los temas estaban teológicamente más maduros, y que Lam 1 desarrollaba las preguntas de Lam 2. También observó que Lam 4 retomaba las preguntas abordadas, tanto en Lam 1 como en Lam 2, siendo, por lo mismo, un capítulo posterior a estos dos. La mención de Edom es considerada importante a la hora de situar el capítulo. Lam 5 pudiera tener un núcleo más antiguo, pero debería haber sido compuesto en un género literario diferente –el lamento comunitario-, lo que sería característica de una fase posterior. Lam 3 debió ser el último capítulo en ser compuesto. La mezcla de géneros de lamentos individuales y colectivos, las afinidades con porciones tardías de Job y el tono sapiencial hacen de este capítulo, según consenso de otros exegetas, un producto tardío; sin embargo, Kaiser llega a suponer una fecha que se extiende a mediados del siglo IV aec (Lam 5 tendría una fecha anterior, pero por apenas décadas). Kaiser considera el surgimiento de Lamentaciones entre el final del siglo VI y mediados del siglo IV aec). Berges[9], en el mejor comentario de Lamentaciones con el que contamos en la actualidad, presenta la misma secuencia, aunque avala la composición de los capítulos a mediados de los siglos VI y V, lo que implica la composición de cuatro de los capí-

---

7 JAHNOW, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, Giessen: Alfred fon Töppelmann, 1923, 272 p. (Beiheft Zeitschrift der Alttestamentlichen Wissenschaft, 36).

8 KAISER, Otto, "Klagelieder", en H.-P. Müller y otros, *Das Hohelied – Klagelieder - Das Buch Ester*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 4ª edición, 1992, p. 91-198.

9 BERGES, Ulrich, *Klagelieder*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2002, 312 p.

tulos en poco más de medio siglo; apenas Lam 3 debió ser compuesto en el siglo V. Este autor hace importantes observaciones, útiles para la datación de los capítulos, por ejemplo, hace notar que Lam 4 no menciona la destrucción del templo, lo que nos hace suponer su reconstrucción; incluye a los sacerdotes entre los culpables de la tragedia (esta postura hubiera sido improbable durante el exilio), con lo que empieza a afinarse una insipiente "teología del resto". Este exegeta interpreta Lam 4,20 de bastante personal: los exiliados debieron haber pensado que podían vivir (bien) a la sombra del ungido (Joaquín), entre los pueblos.

Una interesante variación de la hipótesis de composición sincrónica, que es intermedia a la hipótesis diacrónica, fue presentada por Brandscheidt[10] y seguida por Albertz[11]: el autor de Lam 3 pudo haber sido el compilador de Lam 2, 1 y 5, y sería igualmente el autor del Lam 4, a partir de los lamentos ya existentes. También este autor-compilador tendría responsabilidad en la integración y armonización final de los capítulos. Frevel[12] considera que Lam 3 habría sido compuesto para unificar los primeros cuatro capítulos, mientras que Lam 5 puso haber sido agregado posteriormente.

Como ya fue mencionado, hay investigadores actuales como Renkema[13], que defienden una composición sincrónica de Lamentaciones. Renkema y Brandscheidt asocian la integración o composición sincrónica a esquemas de significación concéntricos, que serían identificables y que atravesarían los capítulos. Ocurre que estos esquemas son construidos de forma bastante forzada o demasiado amplios, y no son, por tanto, convincentes. Otros estudiosos como Hillers[14], Gerstenberger[15], Dobbs-Allsopp[16] y Berlin[17] se eximen de considerar seriamente una diacronía entre los capítulos.

En 1998, Dobbs-Allsopp[18] publicó un estudio sobre el lenguaje de Lamentaciones, comparando los trazos del hebreo tradicional o pre-exílico (Standard Biblical Hebrew - SBH) y los indicios de un hebreo pos-exílico o tardío (Late Biblical Hebrew - LBH). Este investigador concluyó que Lamentaciones da muestra de encontrarse aún en un estadio de transición entre estas fases de la lengua hebrea; también resaltó la semejanza existente con los resultados obtenidos con el análisis hecho al libro de Ezequiel. Dobbs-Allsopp observó también que Lamentaciones, con base a estos criterios, parece anteceder a algunos libros proféticos pos-exílicos. El articulista, desgraciadamente no llega a detallar sus observaciones para los diversos capítulos; sin embargo, un análisis preliminar de sus anotaciones deja entrever una mayor concentración de indicativos de posterioridad lingüística en Lm 3.

A mediados del siglo pasado, Kramer[19] (sumerólogo) identificó un texto sumerio como "Lamento sobre la destrucción de Ur", en el que Kraus[20] (biblista), asoció los capítulos de

---

10 BRANDSCHEIDT, Renate, *Gotteszorn und Menschenleid - Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, Trier: Paulinus-Verlag, 1983, 371 p.

11 ALBERTZ, Rainer, *Die Exilszeit - 6. Jahrhundert v.Chr.*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 344 p. (Biblische Enzyklopädie, 7).

12 FREVEL, Christian, Zerbrochene Zier - Tempel und Telmpelzerstörung in den Klageliedern (Threni)", en Othmar Keel y Erich Zenger (editores), *Gottesstadt und Gottesgarten - Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2002, p. 99-153 (Quaestiones Disputatae, 191). Véase especialmente las páginas 102 y siguientes.

13 RENKEMA, Johan, *Lamentations*.

14 HILLERS, Delbert R., *Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 2ª edición revisada, 1992 (Anchor Bible, 7a).

15 GERSTENBERGER, Erhard S., *Psalms, Part 2 and Lamentations*, Eerdmans: Grand Rapids, 2001 (FOTL 15).

16 DOBBS-ALLSOPP, F. W., *Lamentations*, Louisville: John Knox, 2002, xiv + 159 p. (Interpretación).

17 BERLIN, Adele, *Lamentations*, Louisville: Westminster John Knox, 2002, xxvi + 135 p. (Old Testament Library).

18 DOBBS-ALLSOPP, F. W., "Linguistic Evidence for the Date of Lamentations", en *The Journal of the Ancient Near Eastern Society*, New York: Jewish Theological Seminary, vol. 26, 1998, p. 1-36.

19 KRAMER, Samuel N., *Lamentation over the Destruction of Ur*, Chicago: The University of Chicago Press, 1940, xii + 97 + 6 p. (Assyriological Studies, 12).

20 KRAUS, Hans-Joachim, *Klagelieder (Threni)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 4ª edición, 1984, 98 p. [1ª edición, 1956] (Biblischer Kommentar Altes Testament, 20).

Lamentaciones. Kraus remarcó algunas semejanzas de expresión, pero sin llegar a suponer una dependencia literaria. La percepción de la existencia de un género sumario que trataba de la destrucción de ciudades e incluía lamentos, hace surgir la hipótesis de una posible influencia mesopotámica en el libro de Lamentaciones. Algunas divergencias, como el hecho de que este texto sumerio esté centrado en la restauración del templo destruido y en la re-introducción de la estatua de la divinidad, llegó a alimentar la idea de que Lamentaciones también pudiese estar relacionado. Con el descubrimiento del cuatro nuevos textos del mismo tipo, se fortaleció la idea de un género específico llamado entonces "Lamento Sumerio por la Ciudad Destruida". Dos décadas después, en el marco de un rechazo general a las asociaciones expresadas entre textos mesopotámicos y textos bíblicos, McDaniel[21] rechazó la idea de una dependencia literaria entre estos textos. Alegó esencialmente que las expresiones bíblicas citadas como similares por Kraus serían autónomas, y que los paralelos sumerios compuestos más de mil años antes, debieron haber estado archivados, estando, por tanto, fuera de uso por siglos. En la misma línea, otros estudios demostraron que hubo formas derivadas de este género sumerio que fueron bastante comunes y que estuvieron efectivamente en uso hasta el periodo seleucida. Gwaltney[22] intenta hace fluir de los lamentos sumerios por la ciudad, y de sus variantes, algunas características de Lamentaciones. Ferris[23] combate esta idea, y prefiere someter las formas de lamento sumerio al género de lamento comunitario *vetero-oriental,* sugiriendo que se lo defina a partir del tema y del modo que son tratados, y no a partir de las formas que son usadas. Westermann[24] también prefiere ver aquí expresiones similares como fruto de una cultura y de experiencias ancestrales parecidas, dejando sin consideración cualquier influencia más directa. La evaluación más profunda de estos y otros textos sumerios llevó a una caracterización más adecuada de lo que pudo ser un género de lamento para la ciudad, y trajo también un redimensionamiento de la relación entre Lamentaciones y este género sumerio para la investigación más reciente. Un resultado importante fue la percepción desarrollada por Dobbs-Allsopp[25], de que hubo un género mayor de lamentación para la ciudad destruida, con variantes y desarrollos particulares. Una expresión de ello estaría en los oráculos contra las ciudades del profetismo pre-exílico, que consistían en una expresión particular hebrea que se expresa también en el libro de Lamentaciones. Wischnowski[26] realizó un estudio detallado sobre la "personificación de Sión" en estos textos proféticos, y consideró que serían una línea típica de los lamentos sumerios: la personificación de la ciudad destruida que grita a la diosa correspondiente. La relación de Lamentaciones con el profetismo aún carece de investigación y discusión. Boase[27] ofrece un acercamiento importante de este tema, a partir de una perspectiva predominantemente sincrónica, que merece ser profundizada y discutida.

---

21 McDANIEL, Thomas F., "The Alleged Sumerian Influence Upon Lamentations", en *Vetus Testamentum*, Leiden: E. J. Brill, vol. 18, 1968, p. 198-209.

22 GWALTNEY Jr., W. C., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", en W. W. Hallo (editor), *Scripture in Context II*. [s.l: s.n], 1983, p. 191-211.

23 FERRIS Jr., Paul Wayne, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, Atlanta: Scholars Press, 1992, xviii + 190 p. (SBL-Dissertation Series, 127). Se trata de una disertación presentada en 1984.

24 WESTERMANN, Claus, *Die Klagelieder - Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990. 192 p.

25 DOBBS-ALLSOP, F. W., *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*, Roma: Editorial Pontificio Instituto Biblico, 1993 (BiOr, 44). Retomando el tema, es más reciente DOBBS-ALLSOP, F. W., "Darwinism, Genre Theory, and City Laments", en *The Journal of the American Oriental Society*, Ann Arbor: American Oriental Society, vol. 120/4, 2000, p. 625-630. Acesso online en http://faculty.gvsu.edu/royerd/courses/495/city_lament.htm em 3.11.2005.

26 WISCHNOWSKY, Marc, *Tochter Zion - Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001 (WMANT, 89).

27 BOASE, Elisabeth, *The fulfilment of doom? The dialogic interaction between the Book of Lamentations and the pre-exilic/early exilic prophetic literature*, Murdoch University, 2003, viii + 372 p. Disertación de PhD disponible en http://wwwlib.murdoch.edu.au/adt/browse/view/adt MU20041102.124257.

Partiendo de la personificación de Sión, la imagen de mujer que presenta Lamentaciones también es objeto de discusión en la actualidad. Mientras Guest[28] deplora la imagen femenina vinculada, O´Connor[29] ve indicios de participación de la mujer en el tema, Häusl[30] considera una co-autoría femenina en el libro de Lamentaciones, y Van Dijk-Hemmes[31] avala la presencia de mujeres en el libro. La fuerte y específica presencia de mujeres en el ámbito del lamento funerario y su decisiva actuación en este espacio, favorece una identificación del texto con sus preocupaciones. La humillación de la mujer en el libro de Lamentaciones es, por cierto, deplorable. Pero eso forma parte de la tragedia que no se quiere silenciar; es parte de los horrores que son relatados en el libro y que a todos atañe.

¿Qué se puede decir sobre Lamentaciones? El cuidado en la forma como se presentan los versos y la vivacidad de sus imágenes realza los horrores a los que alude. El uso de metáforas que se complementan y de las contraposiciones poéticas que se suscitan, impiden la distinción de casos particulares de víctimas. Con ello se produce un grito de angustia, de dolor y de horror, de una amplitud todavía mayor, con una absorción de significado que permite a innumerables generaciones adentrarse en este imaginario terrible con sus propios pesares y sufrimientos. Esta es quizá una de sus características principales: es una "obra abierta", que desafía a cada lector a que se sumerja y dé sentido a estos poemas, a partir de su realidad. Linafelt[32] destaca este aspecto especialmente cuando se refiere a Lam 2. El texto se resiste a ser reducido en sí mismo, y que el sufrimiento que expresa un significado, una postura, un encaminamiento cualquiera, se identifique con lo que se pone como interrogante para los lectores. A pesar de que ciertas percepciones parecieran corroborar todo esto como responsabilidad propia, y de allí el castigo divino, la fuerza de las imágenes que se destacan en el texto acaban resaltando la falta de sentido de la destrucción y de la violencia sufridas, resultando entonces en un clamor delante de esa realidad y delante de su Dios.

Marcos Calovi
rua Aliança 151 ap. 202
Vale Real/RS
95778-000
Brasil

28 GUEST, Deryn, "Hiding Behind the Naked Women in Lamentations - A Recriminative Response", en *Biblical Interpretation*, Leiden: Brill, vol. 7, 1999, p. 413-448.

29 O´CONNOR, Kathleen M., "Lamentations", en *The Women's Bible Commentary*, Londres y Louisville: SPCK y John Knox Press, 1992, p. 178-182.

30 HÄUSL, Maria, "Die Klagelieder – Zions Stimme in der Not", en Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker (editoras), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2ª edición corregida, 1999, p. 270-277.

31 VAN DIJK-HEMMES, Fokkelien, Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible", en A. Brenner y F. van Dijk-Hemmes (editores), *On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill, 1996, p. 17-109.

32 LINAFELT, Tod, *Surviving Lamentations - Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2000, x + 180 p.

Ester y la muerte del dualismo

Resumen
El presente trabajo brinda una mirada general al libro de Ester. Sin embargo prestamos principal atención a las propuestas que brinda de cómo lidiar con un poder despótico y con quienes lo ejercen. Se privilegia una acción de influencia y manipulación antes que de confrontación abierta. En un segundo momento, habiendo resaltado el fuerte componente irónico en el texto, nos animamos a brindar una "lectura irónica" sobre las matanzas del 13 y 14 de Adar.

Abstract
The present paper gives a general view about Esther's book. However, we pay attention mainly to the diverse proposal of how to deal with a despotic power and those who use it. Influence and manipulation over the power is privileged rather than an open confrontation. In a second moment, after we emphasized the irony in the text, we propose an "ironic reading" about the massacres of Adar, 13th and 14th.

1. Introducción

El libro de Ester no es una novela construida linealmente y sin ambigüedades sino que, por el contrario, hace un intensivo uso de repeticiones, ironías y "subibajas" tanto de los personajes, como de las acciones, los temas y la historia misma. Estos recursos literarios son utilizados para cuestionar la visión que su audiencia primaria tiene de sí misma y de su entorno (ver infra sobre audiencia). El tema dominante es la confrontación con distintos poderes opresivos y la interacción con los otros pueblos en la diáspora. La propuesta central del libro es presentar un modelo de cómo lidiar con estos poderes injustos y también invita a los judíos en la diáspora a reflexionar sobre la visión que tienen de sí mismos.

En primer lugar dejaremos establecidos algunos aspectos formales vinculados al texto que consideraremos, su lugar en el canon, etc. A continuación daremos una mirada a los distintos conflictos que aparecen en el libro, cómo se resuelven y sus consecuencias. Finalmente nos centraremos en aspectos que hacen al lugar del lector y su proceso durante la lectura/escucha del libro.

2. Preparándonos para el camino

Antes de entrar en los aspectos arriba señalados es importante hacer algunas consideraciones previas sobre aspectos formales del libro y metodológicos. En primer lugar, han llegado hasta nosotros dos libros de Ester sin contar las muchas pequeñas variantes que se han originado en el proceso de transmisión del texto: uno en hebreo y otro en griego. El espíritu de este número de *RIBLA* sobre los *Escritos* busca de alguna manera seguir la propuesta del canon hebreo y en tal sentido aquí trabajaremos el *texto hebreo* dejando el texto griego fuera de toda consideración.[1] No porque éste no la merezca sino porque cualquier tratamiento serio sobre el mismo debe hacerse sobre todo el texto griego de Ester y no solamente consi-

[1] En relación al texto hebreo vale decir que se ha cuestionado la integridad del mismo, como en todos los libros del AT. Las discusiones son básicamente si las historias de Vasti, o una plebeya volviéndose reina por ejemplo no constituyeron relatos independientes y principalmente si 9,20-10,3 no fue un añadido posterior de tipo litúrgico. No obstante aquí consideramos el *texto recibido* en el canon hebreo sin entrar en discusión sobre su perspectiva diacrónica.

derando sus "interpolaciones"[2]. Éstas, por su lugar en la estructura narrativa y por su importancia, hacen del texto griego uno considerablemente diferente.

En cuanto a su *lugar y fecha de composición* es necesario distinguir la situación de la narrativa de su fecha de composición. Los hechos narrados por el libro de Ester se sitúan inicialmente en el tercer año (1,3) del reinado de Jerjes 486-465 (Asuero es la transcripción castellana) No obstante su narración es seguramente muy posterior. Es casi seguro que es una obra del judaísmo en el exilio pero su datación sigue siendo bastante incierta. Las propuestas van desde el siglo V hasta el siglo 2 aC[3]. Geográficamente hablando, la mayor parte de los acontecimientos transcurren en Susa y más específicamente en el palacio real aunque sus lamentables consecuencias se extienden por todo el imperio. Susa era una ciudadela fortificada construida por Darío, padre de Jerjes en el país de Elam, al este del río Tígris.

En cuanto a la *audiencia* podemos estar seguros que está dirigido básicamente a las comunidades judías en la diáspora y la fiesta de Purim es un primer contexto de interpretación no sólo por la historia de su recepción sino porque el texto mismo, al menos en su forma final, apunta a esta festividad.[4] En relación al judaísmo en la diáspora encontramos una constante discusión sobre la integración/asimilación al mundo circundante y por otro lado una propuesta separatista, de no contaminación con el resto. Esta última propuesta es la que aparece presentada claramente en la visión que Amán le brinda al rey y no es para nada imaginativa sino la visión que los otros pueblos tenían sobre los judíos.[5] Esta visión de las relaciones con los otros pueblos está sostenida por una conciencia dualista de superioridad de sí mismo sobre el resto. Así el binomio judíos/nosotros vs. Gentiles/ellos es un trasfondo ideológico contra el cual leemos la historia de Ester.

Por otro lado, se reconoce que la fiesta de *Purim* tiene un origen popular y fuera del ámbito del pueblo de Israel, seguramente tomada del ámbito persa.[6] Esta fiesta, aunque no es parte del calendario religioso judío, pronto se convirtió en una de sus más importantes festividades. *Purim* es una fiesta popular que ya el mismo libro la caracteriza como un día de alegres banquetes, regalos mutuos y caridad. Este día de banquete (*yeme mishteh*) es caracterizado por la alegría y también por la bebida.[7]. En el siglo tercero un rabí de Babilonia llamado Rava expresó que uno debería beber hasta no poder distinguir entre "bendito Mardoqueo y maldito Amán". Así la expresión *Ad-de-lo-yada* "hasta no conocer" se ha convertido en la actualidad en uno de los aspectos centrales de esta fiesta.

Una novela antes que una historia. El libro de Ester se nos presenta con las características comunes de la tradición folclórica israelita y así con fuertes vínculos con la "novela de José" (Gn 37-50), por ejemplo, y también con la literatura universal. Susan Niditch[8] ha mos-

---

2 Ya Sandro Gallazzi correctamente ha considerado separadamente el texto hebreo del texto griego en su comentario a este libro (Sandro Gallazzi, *Ester*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1989). Lamentablemente la Biblia de Jerusalén ha optado por insertar las interpolaciones del texto griego en el texto hebreo en lugar de presentar los dos textos diferenciados.

3 2Macabeos 15,37 y 1Macabeos 7,49-50 son una indicación de que ya se celebraba la fiesta de purim para esta época.

4 La palabra *purim* es la forma plural de *pur* que significa "suerte", tirar a suerte. Tal cual es definido etimológicamente en 3,7 y es explicado por el término *goral* de igual significado. La necesidad de explicar la palabra *pur* muestra justamente su origen foráneo, seguramente del acádico *puru*. Confira Sandra Berg, *The Book of Esther - Motifs, Themes and Structure*, Scholars Press, 1979, p.53 (SBL Dissertation Series, 44), y José Vílchez Líndez, *Rut y Ester*, Estella, Verbo Divino, 1997, p.190-191.

5 Así hacia mitades del siglo 3 a.C. encontramos en Egipto un escrito fuertemente antijudío en el que se mofa de la historia de Israel. Confirmar también L. Leipold y Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad, vol.1, 1973, p.307-331.

6 Sandro Gallazzi, *Ester*, muestra algunas de las fiestas importantes de los persas y establece las posibles similitudes con la fiesta de *purim* (confira p.25-27).

7 La raíz de la palabra hebrea *mishteh* es el verbo *shatah* que significa "beber".

8 Susan Niditch, "Esther - Folklore, wisdom, feminism and authority", en BRENNER, A., *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Ver también Susan Niditch, *Folklore and the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

trado claramente cómo en Ester aparecen los tradicionales motivos de las fábulas y cuentos de hadas: el villano en la corte, un rey estúpido e ineficiente a la borda de sus asesores, el bueno perjudicado y luego vindicado, la ascensión de alguien del vulgo a esposa del rey. El cuento de la cenicienta es particularmente interesante pues ella parece ser un ejemplo claro del relato de Ester no sólo por Ester/Cenicienta convertidas en esposa del rey sino porque la misma carga que sus primas y madrastra ponían sobre ella de limpiar todo el día es lo que ellas recibirán al final de la historia. Lo mismo que ocurre con Amán quien quería colgar a Mardoqueo y los enemigos de los judíos que querían matarlos, ellos fueron asesinados. Así podemos decir que estamos más frente a un novela o un cuento que ante la descripción de un hecho histórico.[9]

El libro de Ester está compuesto de varias historias o relatos que se van vinculando unas con otras. Así la caída de Vasti (cap.1) genera una segunda trama: el asenso de Ester (cap. 2,1-18). Mardoqueo a través de la ahora reina Ester salva la vida al rey (2,19-22) pero no es premiado por esto sino que Amán es eregido como el segundo del rey lo que lleva al conflicto con Mardoqueo y el plan de Amán para exterminarlo a él y a todo su pueblo (3,1-15). Este decreto del rey lleva a una serie de acciones de Mardoqueo y principalmente de Ester para conjurar este plan que culmina con la muerte de Amán y su familia así como también de "los enemigos de los judíos" por un lado y la celebración de Purím por parte de los judíos (5,1-9,20). Finalmente la fiesta de Purím es establecida como día de celebración para todos los judíos "de generación en generación, en todas las familias, en todas las provincias y en todas las ciudades..." 9,28 y Mardoqueo alcanza su lugar deseado el segundo después del rey (10,3).[10]

3. Una novela de confrontación con el poder

Lejos ha quedado el espíritu del rey asociado con la justicia y la sabiduría (Prov 17,10ss; 20,8.28; 19,4.14, etc.). Aquí nos enfrentamos a un rey que banquetea todo el día y todo el tiempo (ver Ecl 10,16-17): "el rey y Amán se sentaban para beber y la ciudad de Susa estaba en confusión" (3,15). Esto nos muestra condensadamente la indiferencia del poder. Asuero no es siquiera lúcido sino que se deja llevar por el consejo de sus asesores, es manipulado por Amán y también por Ester. Su estupidez lo hace aún más peligroso, "más peligroso que mono con navaja" diría el dicho popular. Esta es la visión del poder persa que el autor tiene y sobre el cual construye una propuesta de resistencia, no de abierta confrontación sino camuflada, silenciosa para no despertar al rey y ser destruido. Más conveniente es ejercer presión ante él, después de todo es un rey fácilmente manipulable.[11]

3.1 Vastí y su dignidad

La primera en enfrentar el abusivo poder del rey es *Vasti*. El rey estaba alegre por el vino (1,10) y la manda a llamar a su presencia con la corona real[12] para que la gente y los jefes vean su belleza (v.11). Esta acción está en continuidad con las anteriores donde el objetivo del

---

9 Se discute sobre si hay una base histórica aunque mínima detrás de esta historia. Algunos prefieren considerarla una *novela histórica*, es decir que tienen alguna base histórica pero novelada y otros que la consideran simplemente una *novela de ficción*. Confira Vílches, p.185-186. Tampoco se debe descartar el aspecto etiológico en relación a *Purim*. Confira Michael Fox, *Character and ideology in the book of Esther*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p.141-152.

10 Esto ha llevado a sugerir una composición a partir relatos originalmente independientes.

11 La confrontación con el poder también está desarrollada de manera similar en Eclesiastés 8,1-8. Ver Darío Barolín, "Eclesiastés 8,1-8 - Consejos para leer entre líneas", en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, vol.20, 2001, p.7-22.

12 El targum de Ester interpreta que la mención de la corona y por ausencia del resto se le solicita a Vasti que aparezca desnuda y vestida sólo con la corona real.

rey es exhibir su grandeza y poder (cf. 1,4). Vestida o no, es inapropiado para la reina presentarse ante el rey en un banquete cuando las costumbres indicaban que después del vino venían las concubinas y prostitutas. La orden del rey es entonces básicamente inapropiada no sólo por el objetivo, mostrarla como si fuera un objeto, sino también por el momento y el lugar. Si Vasti se presenta ante el rey quedará humillada y posteriormente será descartada, pues habrá perdido su status de esposa y reina. Vasti rechaza dignamente la orden del rey y con ello el poder patriarcal (cf. infra) y político se siente disminuido, cuestionado. Así se pone en movimiento todo el aparato imperial para reafirmar el poder del rey y de la estructura patriarcal.

Es importante resaltar que al momento en que el rey se dispone a tomar una decisión está todavía "alegre" por el vino y además "consumido por la ira" ambos malos consejeros para tomar decisiones, aún peores que sus "sabios" quienes sugieren castigar a Vasti y a todas las mujeres del reino. Todas se convertirán ajenas en sus casas, Vasti no podrá hacerse presente ante el rey y el resto de las mujeres casadas con gente de otros pueblos no podrán siquiera hablar su propia lengua en la casa sino que deberán hablar la de su esposo (1,22, cf. Neh 13,23-24). Irónicamente la renuncia de Vasti de presentarse ante el rey es castigada con la imposibilidad de presentarse ante él.

Así termina el primer acto de nuestra novela dejándonos información valiosa sobre lo que vendrá. En primer lugar, sabemos cómo el rey responde a quien se confronte directamente con él; en segundo lugar sabemos también el carácter descartable que las personas tienen en su entorno ("y dé el rey el cargo de reina a otra mejor que ella" 1,19) En tercer lugar, también se deja establecido la importancia de los decretos del rey que no pueden ser traspasados (1,19). Estos elementos serán vitales en el desarrollo de los acontecimientos futuros.

3.2 La confabulación de Bigtán y Teres

El segundo conflicto es el que aparece con la confabulación de Bigtán y Teres, dos eunucos de la corte, contra Asuero. El texto no explicita el motivo por el cual ellos "buscaban echarle mano al rey Asuero" (2,21) pero lo leído hasta ahora muestra motivos suficientes para deshacerse de este rey. Sin embargo, gracias a la ayuda de Mardoqueo y Ester, el rey salva su vida y los conspiradores son colgados (¡Que importante es la sugerencia de Ecl 10,20!). Así tenemos un nuevo fin para aquellos que se oponen y conspiran contra el rey: la muerte.

3.3 Mardoqueo, el piquetero

El tercer conflicto se da entre Mardoqueo y Amán. Mardoqueo se niega a postrarse ante él y su actitud de desobediencia es vinculada con el hecho de que él es judío (3,6.8-9) y muchos exégetas toman esto por cierto. La genealogía de Amán (cf. 1Sa 15,7-9) podría señalarse en apoyo de esta idea. Sin embargo el rechazo de Mardoqueo debe vincularse necesariamente con que él no ha recibido ninguna recompensa por haber salvado la vida del rey. De hecho 2,22-23 hacen esperar al lector el premio para Mardoqueo[13] y la fórmula "después de estos sucesos" marca un nuevo acto pero a su vez exige una cierta causalidad con el hecho precedente. Finalmente, el asociar un acto individual del cual no se nos brinda ninguna explicación con el hecho de ser judío es propio del pensamiento mayoritario y discriminatorio en una sociedad. Así las acciones de alguien perteneciente a un grupo minoritario y/o discriminado por su nacionalidad, sexo, confesión religiosa, ideología, orientación sexual, el color de piel, etc. son explicadas como consecuencia de su pertenencia a ese "subgrupo" social, sobretodo aquellas "inapropiadas" según la mayoría. Mientras que las acciones individuales de las personas pertenecientes a esa "mayoría" se conservan en el plano individual. En pocas palabras si un persa se hubiese opuesto a Amán no pasaría de una acción individual en cambio en el caso de un judío es interpretado como parte de una acción colectiva.

---

[13] Esto lo confirmará el lector más adelante cuando el rey, en una noche de insomnio, lee lo escrito en el libro de las memorias y decide premiar a Mardoqueo por su acción. Por cierto que no habrá premio para Ester.

3.4 Una matanza en puerta: Amán y su plan de exterminio

Este conflicto, como dijimos pasa de ser un acto individual para convertirse en un plan de exterminio de todos/as los judío/as "y buscó Amán exterminar[14] a todos los judíos, pueblo de Mardoqueo, que habitaban en el reino de Asuero" (3,6). En 5,9, además de este plan para todos los judíos, Amán decide colgar a Mardoqueo. Si en 3,2 Mardoqueo no se inclinaba ni se arrodillaba ante Amán y despierta su furia, en 5,9 Amán se enfurece porque Mardoqueo no se levanta ni se mueve ante él. Así que el nuevo plan de Amán, asesorado por su esposa Zeres es "levantar" a Mardoqueo y así prepara una horca de más o menos 25 metros. A juzgar por los resultados la forma de confrontarse con el poder que Mardoqueo ha elegido no ha sido muy inteligente.

3.5 Ester, la reina, Ester, la sabia

El quinto conflicto que tenemos en el texto es el de Ester, primero con su tío y luego con su esposo, el rey Asuero. Mardoqueo después del decreto del rey de exterminar a los judíos pone a Ester ante dos lealtades: por un lado está su pueblo y su tío; por otro el rey, su esposo. Ester decide finalmente ponerse del lado de su pueblo y se dispone a interceder por él. La manera en que Ester resuelve el conflicto y cómo se enfrenta al poder es la única que resulta exitosa y por lo tanto el modelo que se propone como adecuado.

El rey, cuando su enojo se aplacó y seguramente cuando la alegría del vino lo abandonó, empezó a extrañar a Vasti, lo que ella había hecho y lo que se había decretado sobre ella (2,1). Su estado parece ser tal que los eunucos toman la decisión por él (aunque ya se la habían anticipado en 1,19 y necesita su aprobación 2,4) de realizar un concurso para conseguir una nueva reina. Las condiciones de la persona buscada son explícitamente señaladas: debe ser virgen y bella (2,3), el resto poco importa. Así la caída de Vasti es el comienzo del ascenso de Ester.

Ester es introducida en el relato después que su tío Mardoqueo y la información que se da sobre ambos no debe ser pasada por alto. En primer lugar son judíos deportados de Jerusalén y genealógicamente están vinculados con Saúl, el primer rey de Israel (cf. 1Sam 9,1-2).[15] Además Ester es descrita como "bella y de buen aspecto" (2,7) de la misma manera que lo era Vasti (1,11) y lo que se necesitaba para suplirla (2,3). A diferencia de Vasti, ella es presentada como obediente. Ester es llevada (*lqj*, lit. tomada 2,8.16) y obedece a su tío ocultando su origen (2,10) y lo seguirá haciendo aún cuando ya haya sido coronada reina (2,20).[16] Todo indica que Ester es la candidata ideal y el autor nos da más pista para pensar eso ya que pronto le agrada a Hegué, el encargado de todas las mujeres (2,9), y goza de su favor; de todos cuantos la veían (2,15) y finalmente, después de doce meses de preparación, también del rey (2,17) quien *amó* a Ester más que a las otras mujeres. Así Ester es coronada reina en reemplazo de Vasti y como no podía ser de otra manera la vuelta al "orden" tenía que ser celebrado: marche otra fiesta.[17]

Así como Vastí ante la orden del rey se enfrentaba a la difícil decisión de obedecer a su esposo, el rey y con ello perder su status o desobedecerlo y enfrentar las consecuencias,

---

14 Sandra Berg ha sugerido aquí un juego de palabras entre *'bd* "exterminar" y *'bd* "trabajar", "servir", "esclavizar". Una con *'alef* la otra con *'ayin* y de sonido similar. Confira Sandra Berg, *The Book of Esther*, p.102. Esto subrayaría una vez la manipulación que se puede ejercer sobre el rey. Nótese también que el pedido de Ester al rey en 7,3-4 parece suponer la manipulación de Amán del lenguaje en su presentación al rey.

15 Ver Zefira Gitay, "Esther and the Queen's Throne", en BRENNER, A., *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, p.140.

16 Tampoco hay que dejar pasar el hecho de que todas las mujeres solicitaban diferentes cosas para presentarse ante el rey (2,13) mientras que Ester no pidió nada, solo lo que le indicó Hegué (2,15).

17 Debe notarse no obstante que ésta difiere de las anteriores, aquí se habla de una fiesta en honor a Ester y que la misma se extiende en beneficio de todas las provincias en descanso y regalos. Algunos, siguiendo a la Septuaginta entienden el descanso como una reducción de impuestos a las provincias.

ahora Ester es puesta en la misma situación por su tío. Ester obedece a Mardoqueo y pone en riesgo su vida o bien sigue fiel a su esposo y entra en conflicto con su tío Mardoqueo. En este punto se da un proceso de liberación, de autonomía de parte de Ester. Ester como Vasti se liberan de las tutelas y deciden por ellas mismas. En tal sentido es claro el contraste entre 2,20 y 4,17, ahora es Mardoqueo quien obedece a Ester. Es Ester y no Mardoqueo quien elige la forma de llevar adelante esta situación conflictiva, es ella quien decide la estrategia a seguir y su primera decisión es que su pueblo ayune junto con ella durante tres días para prepararse para el momento decisivo. La decisión de Ester cuando se produce su transformación y liberación de toda tutela es para comprometerse con su pueblo en su liberación aún a riesgo de su propia vida: "si perezco, pereceré" (4,16)[18]. El riesgo de vida que corre Ester no es mera imaginación sino una claro conocimiento de lo que ha sucedido previamente con la desobediencia de Vasti, luego de Bigtán y Teres y finalmente de Mardoqueo y su pueblo. La valiente decisión de Ester de comprometerse con su pueblo y juntos ayunar contrasta con la indiferencia de Asuero y Amán en 3,15 donde bebían mientras Susa estaba consternada. Ester asume el dolor de su pueblo y se solidariza con él consciente de los riesgos que asume.[19]

Ester se ha transformado y cuidadosamente planea las acciones futuras. Así se viste adecuadamente y consigue conquistar el favor del rey (5,2) como lo hiciera anteriormente (2,17). Tanto es así que le ofrece la mitad del reino (5,3). ¿Es este el tiempo para exponer al rey la situación y salvar su pueblo? No, Ester apenas invita al rey y Amán a un banquete. Propuesta que seguramente no será desaprobada por el rey sabiendo su afecto a Ester y su afección a los banquetes. En el transcurso del banquete, y con vino en su mano, el rey vuelve a decirle: "¿qué deseas? Y se te dará ¿cuál es tu pedido? Y hasta la mitad del reino se cumplirá" (5,6) ¿Será ahora sí el tiempo de exponer al rey la situación? No, se vuelve a crear el suspenso, se prologa el tiempo de decisión (aún más con el nuevo encuentro entre Amán y Mardoqueo) pero ahora sí sabemos que en el próximo banquete Ester hará conocer su petición.[20]

Ante la pregunta del rey,[21] Ester responde: "si he hallado gracia ante tus ojos, oh rey y si le parece bueno al rey, que se me dé mi vida, ese es mi deseo, y a mi pueblo, esa es mi petición pues hemos sido vendidos yo y mi pueblo para destrucción, para muerte y exterminio.[22] Si para esclavos y esclavas hubiésemos sido vendidos me callaría pues el enemigo no haría perjuicio al rey." (7,3-4) Ester no plantea la situación como un perjuicio para ella o para el pueblo sino para el rey. Ester plantea las cosas de tal manera que no se trata de una acto de compasión para con ella y con su pueblo sino para evitar un perjuicio al rey. Así como Amán plantea su ira en términos de perjuicio al estado, Ester plantea la situación suya y de su pueblo como perjuicio para el rey.

La situación sigue en forma dramática y la tensión va en aumento pero el conflicto se resuelve a favor de Ester y su pueblo en forma irónica. El rey se retira del lugar lleno de ira (7,7) seguramente a tomar un poco de aire y pensar una respuesta. En el interior mientras tanto Amán se queda junto a la reina para pedir por su vida pues advierte la destrucción que se le viene, la que irónicamente su esposa le había advertido (6,13). Irónicamente también la suerte se decide pues el rey interpreta la posición de Amán sobre el diván[23] como un intento de éste de abusar (*kbš*) de la reina. Así la muerte de Amán se decidió por una mala interpre-

---

18 El verbo aquí es *'bd*, el mismo que se utiliza en el plan inicial de Amán (3,9).

19 La lectura de que Ester es movida por miedo antes que por solidaridad no percibe la capacidad de Ester para encontrar soluciones adecuadas, inteligentes y eficaces. Confira más adelante la nota sobre 8,6.

20 Es de notar la forma en que Ester responde. Ella no dice "mañana te haré conocer mi petición" sino que le dice al rey: "mañana haré según la palabra del rey" (5,8). Ester ha logrado que hacerle su pedido sea ya a esta altura una demanda del rey.

21 Nótese que a diferencia de 5,6 aquí el rey se dirige a Ester como "reina Ester". Tal vez la dilación en la petición de Ester se debe a que era necesario llegar a este momento donde ella tiene ante los ojos del rey el *status* de reina y no sólo de "esposa de...".

22 Ester cita textualmente los términos utilizados en el decreto ordenado por Amán (confira 3,13).

23 El término hebreo utilizado es *mittah*. Éste puede interpretarse como cama o también como diván. Pensando que era el cuarto donde se estaba realizando el banquete, diván o sofá parece la traducción más adecuada.

tación de la situación de parte del rey y aunque esto seguramente marca ya un cambio favorable para Ester y Mardoqueo (cf. las palabras del eunuco Jarboná a favor de Mardoqueo 7,9) el decreto de exterminio aún está vigente.[24] Recién ahora Ester deja lugar a su verdadera motivación:[25] salvar su vida y la vida de su pueblo y pide al rey que revoque (*švb*) el decreto elaborado por Amán (8,5).

3.6 La mejor defensa ¿es el ataque?[26]

La irrevocabilidad de los decretos reales (cf. 8,8 y Dan 6,11) hacen que se haga un nuevo texto, esta vez diseñado por Mardoqueo, para ser diseminado por todo el imperio de la misma manera que el anterior. Así la solución que Mardoqueo encuentra es la de autorizar a los judíos a juntarse "defender su vida, para destruir, para matar y para exterminar a todos las fuerzas de los pueblos o provincias enemigas de ellos, incluidos los niños y mujeres y a saquear sus bienes". (8,11). Este decreto está echo para ser exactamente igual tanto en su diseño como su distribución al de Amán. Así ya se vislumbra un elemento característico de este tipo de novelas, el mal diseñado para otros se les vuelve en contra. Esto está expresado magistralmente en 9,1: "el día que esperaban los enemigos de los judíos dominarlos cambió y dominaron los judíos a sus enemigos." El decreto es señal de alegría para la ciudad de Susa y "para los judíos fue esplendor y alegría, gozo y honor" (8,15-16) y hubo banquetes y días de fiestas. Otros/as habrán pensado como Zeres, la esposa de Amán, que contra los judíos no había posibilidad de triunfo (6,13; cf. tambien 9,2) y se hicieron judíos por temor (8,17).

A este primer decreto y las masacres del día 13, sobre las cuales nos detendremos a continuación, le sigue un segundo decreto, esta vez hecho a pedido de Ester y ordenando por el rey que repite el mandato anterior por un nuevo día, el 14 de Adar, para Susa y especialmente contra los hijos de Amán.

Aparecen otros dos decretos finales estableciendo la fecha de purim, para celebrar el día que "descansaron los judíos de sus enemigos y el mes que cambió para ellos la aflicción en alegría y el luto en día de fiesta" Y así esos días se transformaron en "días festivos, y envío de mutuo de regalos y donaciones a los pobres" (9,1).

Los acontecimientos que se dan el 13 y 14 de Adar no pueden ser interpretados en términos de autodefensa como lo preveía el decreto de Mardoqueo sino más bien como un ataque de los judíos a los ahora atemorizados enemigos. En primer lugar ¿cuál es el objetivo de este contra-decreto? ¿Busca éste posibilitar la defensa de los judíos tal como lo expresó Ester ante el rey y este decreto es la salida legal que se encuentra ante la imposibilidad de revocar el decreto? ¿No tiene también un objetivo disuasivo? ¿O bien pretende legitimar lo que luego sucede, la matanza de los enemigos? La opción disuasiva me parece la más apropiada para el texto pues uno podría suponer que, excepto para los mártires, el mismo instinto de vida exige que uno se defienda ante un ataque sin que el rey lo ordene. Pero la existencia de un decreto no sólo legaliza esa resistencia sino que debe ser entendida como un cambio del favor real y por lo tanto una contraorden.

En segundo lugar, ya sabemos de antemano por boca de Zeres, que quien se opone a los judíos termina siendo derrotado (6,13). Esto además se confirma en los capítulos siguientes con la muerte de Amán y el encumbramiento de Mardoqueo. La gente recibió este decreto con temor (8,13; 9,2) y también con temor reacciona todo el poder del imperio (9,3-4). En-

---

24 Ester ha sido beneficiada con la muerte de Amán pues recibe su hacienda sin embargo el que es enaltecido es Mardoqueo. Así de alguna manera se vuelve a repetir la situación de Mardoqueo y Amán en 3,1.

25 Sin embargo Ester no deja de pensar astutamente. Ahora que está rogando por la vida de su pueblo ella se excluye. Antes hablaba de la muerte suya y de su pueblo, ahora ella se coloca fuera de esta posibilidad. Esto plante alguna preguntas o bien siempre fue así, como Mardoqueo lo señala en 4,12-13, y su inclusión en 7,3 es solamente estratégica. O bien la posibilidad de muerte es real y aquí ella se excluye pensando que el rey podría no modificar la situación de su pueblo, después de todo las leyes de los medos y los persas son irrevocables 8,8 y Daniel 6,11.

26 Es importante notar que el conflicto del capítulo nueve se da entre pueblos bajo del imperio y no con el imperio en sí. El rey y el imperio quedan fuera de este conflicto son meros espectadores de la masacre entre sus súbditos.

tonces la pregunta de Bruce Jones es lógica y acertada: "¿Quién sería tan estúpido como para acatar el decreto obsoleto de Amán, ignorando el segundo decreto, publicado más eficientemente?"[27] Así antes del 13 de Adar el peligro ha cesado. De hecho nadie ataca a los judíos, que no sufren ninguna baja, pues todos estaban tremendamente atemorizados. Así no existe en realidad una defensa de la vida (8,11) sino más bien lo que sucede es que los judíos salen en búsqueda de aquellos que querían hacerles mal. Es sólo un ataque de parte de los judíos, del otro lado encontramos sólo pasividad (cf. 9,2-4) y las muertes son tremendas así lo indican las cifras que se nos presentan. Así las acciones llevadas adelante el 13 y 14 de Adar no pueden ser interpretadas en el sentido de salvar sus vidas (cf. 8,11).[28]

Finalmente, hay una cuestión que queda abierta y es el resultado a mediano y largo plazo de esta acción contra los "enemigos" y a juzgar por la historia inmediata del pueblo judío bajo el dominio persa (¿el tiempo de composición de la obra?) y posteriormente hasta nuestra actualidad, la misma se torna inadecuada. El v. 9,22 nos señala que Purim fue el día que "descansaron" de sus enemigos sin embargo esto para nada evitó persecuciones posteriores que el judaísmo lamentablemente tuvo y tiene a lo largo de la historia.

4. El lugar del lector, la lectora

El libro de Ester puede ser dividido básicamente en dos momentos. Uno es el constante peligro que acecha a uno/a de los personajes y nos muestra una propuesta de cómo lidiar ante esto y por otro lado, una vez que el peligro ha cesado (cf. 8,15-17), nos invita a reflexionar sobre quiénes somos. Nos centraremos ahora sobre los acontecimientos del 13 y 14 de Adar. Estos pueden ser leídos desde una perspectiva fundamentalmente étnica y así justificar las masacres de estos días o bien el lector puede cuestionar su propia identidad y preguntarse sobre si es ético el accionar de sus compatriotas. En el camino primero no hay mucho más que decir pero creo que el libro de Ester a través de sus constantes sorpresas nos invita a leer irónicamente el relato en sí.[29]

Hemos dicho más arriba que éste es un libro escrito para el judaísmo de la diáspora y que la fiesta de Purim era un primer contexto necesario para la interpretación. A esto debemos sumarle como un factor decisivo el abundante número de ironías y "jugadas" que el autor va haciendo con el lector. En el proceso de lectura uno anticipa o supone lo que continúa, de acuerdo a la información brindada previamente y también de acuerdo a su propia ideología. Sin embargo en el libro de Ester el lector constantemente se ve obligado a replantear sus expectativas pues estas no se cumplen sino que la narración toma caminos impredecibles, irónicos. A lo largo de este trabajo hemos intentado señalar algunos de ellos, los más significativos.

En segundo lugar, esta ironía que se da a nivel del relato, también se da a nivel de los personajes. Por ejemplo no se puede hacer una distinción entre judíos/as buenos/as y gentiles malos/malas. Abundantemente hemos hablado de Amán pero su esposa, a diferencia de él, es capaz de percibir correctamente quiénes son los judíos. Asuero puede ser acusado de muchas cosas pero no de antijudío, similarmente los eunucos, especialmente Jarboná. Por otro lado Mardoqueo llama a su sobrina a humillarse ante el rey pero él no es capaz de hacerlo ante Amán. Ester es capaz de decir que si le toca morir morirá, pero luego, inteligentemente descarta esa opción (8,7). Luego el pueblo judío que lleva adelante la masacre no toma botín pero sus líderes, Mardoqueo y Ester (nombres que refieren a las deidades de Marduk y Ishtar) sí lo hacen con las propiedades de Amán. Hay muchos no judíos que se entris-

---

27 Bruce Jones, "Two Misconceptions about the Book of Esther", en *Catholical Biblical Quarterly*, vol.39, 1977, p.176.

28 David Clines, consciente de esta situación, habla de una "guerra preventiva" término que seguramente no tenía las mismas características que las que actualmente tiene después del 11 de setiembre de 2004. Confirmar *The Esther Scroll - The Story of the Story*, Sheffield, Journal for the Study of Old Testament, 1984 p.21.

29 Stan Goldman ha sido de mucha ayuda para descubrir el aspecto irónico del libro de Ester. Confira "Narrative and Ethical Ironies in Esther", en *Journal for the Study of Old Testament*, vol.47, 1990, p.15-31.

tecen y alegran en solidaridad con ellos pero otros se hacen judíos simplemente para salvar el pellejo. Así nada es lo que parece.

En el mundo que nos presenta el texto las distinciones entre blanco y negro parecen difíciles de hacer y justamente esto es lo que el lector ha ido descubriendo durante los primeros ocho capítulos. Ahora esta preparado para dar un paso más y encontrarse con una nueva ironía. Ya no la encuentra sólo en los pequeños acontecimientos y en los personajes sino que también toda la historia en sí es irónica. El lector, la lectora ha sido llevado/a por la obra a un punto donde inevitablemente, al menos eso espera, se mire al espejo y se pregunte a sí mismo/a, ¿quién es? ¿cómo se ve a sí mismo/a? ¿cómo lo/a ven los demás?

De hecho el componente étnico, introducido por Mardoqueo a Ester, fue el que identificó al lector judío/judía con estos actores y no con otros y fue el que lo hizo ponerse dramáticamente del lado de su propio pueblo, indefenso y a la merced del odio de Amán. Ahora en cambio, en el capítulo 9 la situación se invierte pues es el odio de su propio pueblo el que apabulla a un enemigo temeroso, indefenso pues el favor del rey ha cambiado. ¿Invertirá también el/la lector/a su lado? ¿Alcanzará el libro de Ester para cuestionar la auto-imagen que el/la lector/a tiene de sí mismo/a y de su pueblo?

Finalmente debemos decir que es un libro escrito por judíos y para judíos/as en tal sentido una lectura antijudía del mismo es totalmente fuera de contexto. De lo que se trata más bien, desde nuestra perspectiva, es preguntarse si el texto en sí mismo invita a una mirada irónica sobre su propio pueblo. Por cierto que la misma fiesta de Purim, vaso de vino en mano, es un contexto ideal para aprovechar a reflexionar y reírse de uno/a mismo/a.[30]

5. Conclusión

Lo que hemos intentado presentar en este trabajo es un recorrido por los conflictos que aparecen en la superficie del texto. De ellos destacamos especialmente la propuesta de confrontación con el/los poder/osos siendo la estrategia de la no confrontación directa la más efectiva. Al mismo tiempo, una vez que el peligro ha cesado, mira al interior de su pueblo e invita a sus compatriotas a reflexionar sobre sí mismos/as y su propia condición en la diáspora. La fiesta de Purím entonces es una fiesta para celebrar la salvación de la masacre que se venía sobre ellos pero al mismo tiempo es para reflexionar sobre sí mismos/as. Finalmente, el libro de Ester es liberador no sólo porque relata una "historia" de salvación sino porque destruye el pensamiento dualista que es el sostén ideológico de toda opresión.

Darío Barolín
Alsina 165
8208 Jacinto Arauz
La Pampa
Argentina
dariobarolin@yahoo.com.ar

30 En una línea similar de autocrítica podemos situar al libro de Jonás. El cual no fue escrito para los habitantes de Nínive sino para los mismos judíos.

"Bienaventurado aquel que persevera" (Dn 12,12)[1]

Una Introducción al Libro de Daniel

Resumen
Uno de los periodos más turbulentos y de gran persecución en la historia del pueblo judío fue el reinado de Antioco IV Epifanes /175-164 a. C.). Fue la época en que los líderes de la religión judía, agrupados en el Templo, abandonaron decididamente las tradiciones de sus ancestros y asumieron la religión del imperio. El libro de Daniel nace en este medio, como señal de resistencia popular. La literatura apocalíptica, de la cual Daniel es su mayor expresión dentro del Primer Testamento, tiene esta peculiaridad: *fortalecer la resistencia y reavivar la esperanza.*

Abstract
The reign of Antiochus Epiphanes IV (175-164 BC) was one of the most turbulent periods and marked by the worst persecution in Jewish history. It was the time when the leaders of Jewish religion, being centered around the Temple, consciously abandoning their ancestral traditions, holding on to the religion of the Grecian Empire. The Book of Daniel was a product of this period to be the sign the popular resistance. As the highest expression of the Apocalyptic literature of the First Testament, the Book of Daniel presents these particularities: strengthening the resistance and rekindling the hope.

¡Es tiempo de hablar de esperanza! Cuando el 21 de febrero de 1990 el Frente Sandinista de Liberación Nacional perdió las elecciones en Nicaragua, parecía que llegaba el fin de una utopía. Es difícil describir lo que se sintió aquel día. Recuerdo a una señora del barrio Sócrates Sandino, a quien llamábamos dona Toña, que decía: "me siento como si hubiera perdido un hijo más". Tantas personas que habían dado su vida por la revolución, tantos mártires... Tantos y tantas que dejaron su país por prestar años de solidaridad, sufriendo persecuciones, calumnias, inseguridad, miedo... para ver que todo se desmorona en un solo día. Desgraciadamente la corrupción interna y, principalmente una década de guerra de baja intensidad, promovida por el imperio de Estados Unidos, se encargaron de minar un sueño que casi se convierte en realidad.

De tiempo en tiempo nuestras esperanzas son podadas. Bastan que ellas crezcan un poco para que uno o varios lleguen y se encarguen de ponerle fin a aquello que parecía ser un rumbo cierto. Es entonces que parece que todo se desmorona. Llega la desesperación, el descrédito, la desesperanza. "No tiene sentido seguir el mismo camino, es mejor cuidar de las cosas", decimos entonces. El libro de Daniel pretende ser un aliento para esos momentos.

1. Daniel y los escritos

Los Escritos fueron ordenados en la secuencia actual, alrededor del año 90 d.C. Igual que el *tanak*[2], termina con los libros de Crónicas, agregados a Esdras y Nehemías. Posiblemente, dada la situación del pueblo en la diáspora, la conclusión de los libros de las Crónicas convocando al pueblo a volver a la tierra de Judá, sea un elemento que pesa en la balanza[3]. En Esdras/Nehemías encontramos justamente los elementos de la propuesta que prevalecen en

1 Agradecimiento especial al equipo del Centro Bíblico Verbo Divino.

2 La palabra *TaNaK* reúne las iniciales de *Torá* (Ley), *Nebi'im* (Profetas) e *Ketubim* (Escritos).

3 Principalmente si consideramos a situación de alrededor del año 90 d.C., cuando el templo fue destruído y la comunidad judía empezó a vivir dispersa, fuera de Jerusalén.

el judaísmo después del año 70 d.C.: ¡la vida en la ley! El libro de las Crónicas, a más de esto, describe el inicio el libro del Génesis. Después de todo, Crónicas contiene una historia que incluye incluso los tiempos de Adán (1Cro 1,1-2).

También es interesante la ubicación del libro de Daniel. Su lugar está: antes de Esdras-/Nehemías/Crónicas y después del libro de las Lamentaciones, Eclesiastés y Ester. El factor cronológico no parece tener un papel determinante, pues en ese caso, la secuencia debería ser distinta. Si la secuencia canónica del *tanak,* en tres bloques, se da por la importancia que cada uno de ellos tiene en la liturgia, entonces se puede suponer que el orden interno de cada bloque debería obedecer también a la misma razón. Sin embargo, esto es difícil de aseverar. De tal manera que sólo podemos hacer conjeturas. En este caso, hay que considerar que Ester y Daniel están próximos, en cuanto al tema de la violencia en Ester y el asunto pacifista en Daniel.

Si la defensa del judaísmo puede ser considerada como un aspecto común entre las últimas obras de los Escritos, entonces es posible encontrar allí un hilo conductor. Por ejemplo, en el libro de las Lamentaciones se llora por la Jerusalén destruida, solitaria y abandonada; el libro de las Crónicas muestra la grandeza de la historia del judaísmo, concluyendo con el anuncio de la liberación y convocando al pueblo para el regreso: "Quien de entre ustedes pertenece a su pueblo, sea su Dios con él y suba" (2Cro 36, 23). El libro de Qohélet ridiculiza las grandes novedades comerciales del helenismo y su sabiduría, y rescata los valores de la vida sencilla, desapegada y atraída por lo cotidiano. Esdras y Nehemías, de modo pacífico, abordan el tema de la reconstrucción de Jerusalén y de la reorganización del judaísmo alrededor de la ley. En el centro quedan Ester y Daniel, dos libros que se asemejan mucho: uno viene inmediatamente después del otro, ambos tienen el ambiente de la corte como escenario para sus narraciones y en ambos se suscita un debate directo con el imperio[4].

2. La formación del libro[5]

El libro de Daniel, probablemente no surgió de una sola vez. A pesar de presentar unidades concisas, la composición como un todo es más bien fragmentada, por ejemplo, la obra fue escrita en dos lenguas[6]: en hebreo (1,1-2,4a y 8,1-12,13) y en arameo (2,4b-7,28). Sólo este dato ya nos bastaría para percibir que el texto no es obra de un único autor[7].

Otra diferencia que llama la atención es la narración que, en las unidades 1,1-7 y 13,1 - 14,42 está en tercera persona, mientras que en la unidad 7,2 – 12,13 lo está en primera persona. A más de estas, existen otras divergencias pequeñas que valen la pena remarcar. En 1,19 el rey ya conoce a Daniel, sin embargo en 2,25, Daniel necesita que se lo presente al rey. Según 1,5 Daniel necesita de tres años de formación para poder prestar su servicio en la corte, mientras que en 2,1.25, en el segundo año de Nabucodonosor, Daniel ya se encuentra sirviendo en la corte del rey. En 6,29 se menciona al gobierno persa, pero en 7,1ss de deja ver que aún se sigue bajo el reinado de Baltasar, rey de Babilonia.

Si tomamos el criterio lingüístico como base, deberíamos dividir la obra en dos partes: 1,1-2,4[a]; 8,1-12,13 y 2,4b-7,28. Pero si consideramos el contenido y estilo llegaremos a un resultado distinto. Los capítulos 1-6 se asemejan mucho entre sí, especialmente los capítulos 2-

---

4 Percibimos que las preocupaciones de la literatura producida durante el período persa son diferentes con relación a las preocupaciones de la literatura producida durante el dominio griego. La primera se preocupa de problemas de nivel interno, mientras que la segunda se preocupa de neutralizar la influencia externa. El hecho es que, la política de dominio persa, se centrada esencialemente en lo económico. Los griegos, por su parte, lo que querían también era el alma de los pueblos conquistados.

5 Queremos recordar que estamos abordando el libro de Daniel en la *tanak*, donde los cc.13 y 14 están ausentes.

6 En la Septuaginta encontramos algunas agregados en griego: 3,24-90 y 13,1-14,42. Estos agregados y la diferencia entre el texto griego y el arameo de 4,1-6,29 llevan a creer que la Biblia de los LXX se sirivió de un texto base distinto.

7 Veja Rafael Rodrigues da Silva, "Movimentos entre a imaginária da opressão e o imaginário da esperança – Uma leitura do livro de Daniel", em *RIBLA*, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Sinodal, vol.39, 2001, p.82-100.

6, que se caracterizan por dar énfasis a los sueños, dentro de un género literario novelístico, de tal manera que en estos capítulos iniciales encontramos una gran unidad. Los capítulos 7-12 se caracterizan por las visiones y por el uso de un género literario auténticamente apocalíptico. La primera parte (1-6) se identifica con la novela de *José en Egipto* (Gn 37,2-50,26), con la diferencia de que en Daniel no siempre las interpretaciones favorecen al rey. A diferencia de la segunda parte (7-12), en la primera (1-6) el rey tiene una presencia constante y cumple, junto a Daniel y sus compañeros, un papel estelar. Nabucodonosor, por ejemplo, es abordado como el que tiene mucho aprecio por el "Dios de los santos". Con pocas excepciones, las relaciones de Daniel con el rey en la corte son bastantes cordiales. En la segunda parte, el panorama cambia completamente: desaparece la simpatía por el rey y aparecen las visiones que predicen el fin de los imperios: juzgamiento, condenación y destrucción. En el puesto de los imperios bestiales y temporales surge un reino humano-divino que es definitivo.

Después de todas estas apreciaciones, proponemos la siguiente estructura:

a) **1,1-21:** Introducción: Daniel y sus amigos en la corte de Nabucodonosor.
b) **2,1-6,29:** Novelas bíblicas: Dios protege a quien le es fiel.
c) **7,1-12,13**: Fin de los imperios bestiales y comienzo del reinado humano-divino.

3. Datos del autor

Las constantes referencias a Antioco IV Epifanes nos llevan a afirmar que –con gran probabilidad, el libro fue compuesto, sino en su totalidad, si en su mayor parte durante los años 175 y 164 a. C. Las menciones respecto a las profanaciones del templo, a la prohibición de los sacrificios diarios, a la construcción de un altar a Júpiter Olímpico (11,31; 12,11), a la guerra macabea y al martirio de los justos (11,33-34) nos ayudan a decidirnos por el año 165 a.C. como la fecha más probable.

Un asunto más complejo radica en la necesidad de identificar a su autor o autores. El nombre Daniel significa "Dios y mi Juez"[8], ciertamente este es un seudónimo que hace justicia a uno de los temas centrales del libro: el juzgamiento de los imperios por parte de Dios. La primera parte (1-6) tenía como referencia a los jóvenes piadosos de Jerusalén, opuestos al helenismo. La segunda parte (7-12), por su énfasis en la historia y por su proximidad a los libros de los Macabeos, parece pertenecer al mismo grupo que compone la obra macabea. Por lo tanto, los hasidim, los "piadosos" (1Mac 2,42; 7,13; 2Mc 14,6), con sus diferentes perspectivas, son los autores más probables.

4. El texto

El capítulo 1 introduce todo el libro de Daniel, situándolo vívidamente en el contexto babilónico (598-539). Daniel y sus compañeros serían judíos deportados que, posteriormente fueron educados para trabajar en la corte del rey Nabucodonosor[9]. Aun dentro del palacio, y puestos al servicio del rey, Daniel y sus compañeros siguen siendo fieles a JHVH y a los principios de su pueblo. Es así que el capítulo 1 presenta uno de los temas centrales que atravesará todo el libro: la resistencia de la cultura judía.

A partir del capítulo 2 comienza aquello que preferimos llamar "las novelas bíblicas", de corte apocalíptico, que va hasta el capítulo 6. Todos siguen un esquema similar. La primera trata sobre el sueño que tiene el rey Nabucodonosor con una inmensa estatua que simbolizaba los cinco grandes imperios: babilónico, medo, persa y griego, este último dividido en dos, el alejandrino y el tolomeo-seléucida. Después del fracaso del los sabios babilónicos, Da-

---

8 Quizá el nombre sea inspirado en Ez 14,14; 28,3.

9 Dn 1 presenta elementos que nos ayudan a comprender una de las principales tareas de los exiliados: el servicio en la corte. Para ello, los jóvenes necesitaban ser de sangre real o parte de familias nobles, sin defectos, con buena apariencia física e instruidos en las ciencias. Daniel y sus compañeros, por lo tanto, posiblemente fueron parte de la primera deportación (Cf. 2Re 24, 8-17; Jr 52).

niel consigue descifrar, con el auxilio de Dios, el sueño y su enigma. La novela concluye con una alabanza y una recompensa del rey para Daniel y sus compañeros. Vale señalar que ente apartado ya aparece el anuncio escatológico del reino que suscitará Dios (2,35.44), tema este que se volverá recurrente en la segunda parte.

La segunda novela (Dn 3) trata también el tema de una enorme estatua, pero esta vez no es vista en sueños por Nabucodonosor, sino que es construida por él para que sea adorada por todas las personas del imperio. Los compañeros de Daniel se oponen a este culto, siendo por ello lanzados a un horno caliente, de donde son salvados gracias al Ángel de Dios. El final es semejante al anterior: una alabanza del rey al Dios Altísimo y un premio para los tres jóvenes.

La tercera novela (Dn 4) trata sobre el sueño que tiene Nabucodonosor con un inmerso árbol –el imperio babilónico, que alcanzaba los confines de la tierra y cuya destrucción era anunciada por el Ángel de Dios. Tampoco en esta oportunidad, los adivinos de Babilonia consiguen descifrar su significado, teniendo que hacerlo otra vez Daniel. A diferencia del primero, la realización del sueño ocurre en el relato, que recuerda al rey la necesidad de hacer penitencia y de convertirse. Una vez más, en la conclusión, se ofrece una alabanza al Dios Altísimo, por parte del rey.

La cuarta novela (Dn 5,1-6,1) habla sobre un gran banquete ofrecido por el rey a sus más altas dignidades. En esta fiesta el rey usa las copas que habían sido llevadas a Babilonia después del saqueo del templo. El rey ya no es Nabucodonosor, sino Baltasar, probablemente hijo de Nabónides. Durante el banquete aparece una mano que escribe un mensaje extraño en la pared del palacio real. Una vez más sólo Daniel es capaz de descifrar la descripción. Al final, otra vez Daniel recibe aquel premio que había sido rechazado un poco antes (5,18-28), y Baltasar es asesinado. En esta novela, el rey desconoce a Daniel; es la reina quien los presenta mutuamente. En esta parte del libro también nos encontramos con la simpatía por el rey, que ya habíamos visto en relatos anteriores. La mención al uso de los vasos sagrados, probablemente sea una referencia a la profanación del templo por parte de Antíoco Epífanes (cf. 2Mac 5,15ss).

La última novela (Dn 6,2-29) se encuentra en total sintonía con la segunda (Dn 3), a pesar de las diferencias que se pueden encontrar, por ejemplo en Dn 6, la víctima es Daniel quien, por rehusarse a adorar al rey Darío, es lanzado a la fosa de leones. . En Dn 3, las víctimas son los compañeros de Daniel, quienes se rehusaron a adorar la estatua de Nabucodonosor. La conclusión repite el mismo esquema anterior: una alabanza por parte del rey, y la prosperidad para Daniel. El castigo en el horno caliente y en la fosa de los leones es, sin lugar a dudas, una referencia a los mártires que fueron torturados en la guerra contra el imperio seléucida y, al mismo tiempo, es una invitación a mantener la resistencia.

A partir del capítulo 7 comienzan las visiones que son más claramente apocalípticas. A partir de ahora desaparecerán los amigos de Daniel. La primera visión retoma el reinado de Baltasar, quien ya había muerto en 6,1; además se habla de los cuatro animales (Dn 7). El objetivo aquí es referirse a los cuatro grandes imperios que oprimirán al pueblo judío, y más directamente al opresor del momento: Antioco IV. Al final, al contrario de las novelas, los imperios serán juzgados y su poder entregado a uno que es como Hijo del Hombre (7,14), entregado al pueblo de los santos del Altísimo (7,27). Irónicamente, los imperios bestiales no subsistirán. Quien reinará en el futuro, y para siempre, será el pueblo que permanece fiel a JHVH.[10] Por otra parte, se percibe una gran aproximación entre la visión de Daniel en el capítulo 7 y el sueño de Nabucodonosor del capítulo 2, lo que garantiza la continuidad con relación a la primera parte. Por lo tanto, Dn 7 puede ser considerado como una especie de puente entre la primera parte (2-6) y la segunda parte (7-12).

La segunda visión de Daniel, en el capítulo 8 es sobre la oveja y el macho cabrío. Ésta retoma la primera visión (cap. 7), describiendo maravillosamente la sucesión del imperio per-

---

[10] No es posible desarrollar aquí este fascinante tema que es "el Hijo del Hombre". Sugerimos la lectura de Pablo Richard, "O povo de Deus contra o Império – Daniel 7 em seu contexto literário e histórico", en *RIBLA*, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Sinodal, vol. 7, 1990, p. 22-40; Ágabo Borges de Sousa, "A figura de 'Um como um Filho de um Homem' em Daniel 7", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Sinodal, vol. 52, 1997, p. 72-77.

sa, por uno nuevo, el griego. También aquí, la crítica central se dirige al opresor del momento: Antioco IV, el "rey arrogante" (Dn 8,23), el último imperio a ser destruido.

La visión de Dn 9 comprende una gran oración de Daniel, cuya preocupación central es el tiempo necesario para la expiación de las maldades y la instauración de la justicia eterna. A pesar de que la situación se ubica durante el reinado de Darío, hijo de Asuero, el texto evoca con claridad la realidad vivida por el pueblo judío durante el reinado de Antioco IV Epifanes, época en que el rey mandó a matar al Sumo Sacerdote Onías III (2Mac 4,30ss) y ha profanar el templo, consagrándolo a Júpiter Olímpico (2Mac 6,1-2; Dn 11,31-32). Aquí el autor hace un paralelo entre la destrucción del templo en el 587 a.C. por parte de Nabucodonosor y la profanación de Antioco IV en el 167 a.C.

Los capítulos 10-12 forman una unidad cohesionada. Comienzan con la visión del hombre revestido de lino (Dn 10) , quien va a anunciar lo que va a suceder en el final de los días. Sigue luego un anuncio (Dn 11) que habla del reinado de los imperios y sus sucesiones. La primera parte hace una referencia muy breve del imperio persa y del imperio griego de Alejandro Magno (11,2-4): La segunda parte aborda ampliamente los eventos que ocurrieron entre los sucesores de Alejandro (11,5-20), deteniéndose, particularmente, en el reinado de Antioco IV Epifanes (11,21-45). Al final (cap. 12) se ofrece la conclusión de la visión: el hombre revestido de lino presenta la durabilidad de las cosas inauditas y la llegada del fin de los tiempos. Allí será "bienaventurado aquel que persevera" (Dn 12,12).

Como podemos percibir, una crítica a toda la obra de Daniel tiene que centrar su atención en el reinado de Antioco IV Epifanes (175-164). Por eso, a pesar del poc espacio que tenemos para introducir el libro de Daniel, nos sentimos obligados a hacer, por lo menos, una breve memoria del contexto histórico de este periodo[11].

5. Contexto histórico

Aunque el autor del libro de Daniel remonte sus escritos hábilmente en un pasado distante, durante el exilio en Babilonia (598-539 a.C.) y al inicio del imperio persa (538), él se encontraba viviendo en el imperio seléucida, durante el reinado de Antioco IV. Por ese tiempo, el helenismo estaba en pleno apogeo. En las ciudades más importantes del imperio, principalmente en las ciudades portuarias, el libre comercio daba las reglas de vida. La posibilidad de enriquecerse estimulaba en la clase comercial un afán desmedido por la búsqueda de productos comerciables. Todo se compraba y todo se vendía. El uso de la moneda como medio de intercambio y de acumulación de riquezas se tornaba cada vez más intenso y más eficaz. El modo de producción esclavista ya estaba consolidado. Millones de vidas humanas, por lo menos la mitad de la población del imperio, eran esclavizadas y comercializadas, pues era el combustible que mantenía en funcionamiento la maquinaria comercial. La acumulación del excedente producido por la mano de obra esclava posibilitaba el surgimiento de las mejores universidades, de los mejores centros de estudios, de ocio, de juegos, de competiciones, etc. conocidos hasta entonces. Pero, a más de los grandes propietarios atraídos por el comercio, el helenismo conquistaba principalmente el corazón de los jóvenes de familias adineradas.

Quien más se beneficiaba de este sistema era aquel que estaba en la cima de la estructura. En última instancia el rey, quien se auto-denominaba hijo de su dios, dueño de todas las tierras y de todos los bienes, inclusive de las vidas humanas, era quien más estimulaba el helenismo. Para el monarca, de nada valía ser dueño de un imperio inmenso, si éste no producía riquezas. Por eso, él era el más interesado en la propagación del helenismo.

Jerusalén y las aldeas del interior de Judá sobrevivían en medio de esta situación. Por todos lados se respiraba helenismo. La situación empeoró cuando, en los días de Daniel, Antioco IV Epifanes asumió el trono de Siria (175-164 a.C.). El inicio del reinado de Antioco IV coincidió con una gran tensión interna vivida en Jerusalén; dos grupos están en disputas por el poder: uno representado por el Sumo Sacerdote Onías III, más conservador, que defendía

[11] Un texto sin contexto es un pretexto.

las costumbres y tradiciones religiosas judías, y otro, liderado por un tal Simón –superintendente del templo, y Jasón, hermano del Sumo Sacerdote Onías, quienes querían introducir el helenismo en Jerusalén, con todos sus requisitos. Alrededor del 174 Jasón, después de entregar una fuerte suma de dinero al rey Antioco Epifanes, y en conjuro con Simón, se apodera del cargo de Sumo Sacerdote. Sus primeras acciones fueron la construcción de una plaza de deportes y una efebia al lado del santuario, introduciendo con ello nuevos hábitos, vestuarios, juegos, etc. En fin, convirtió Jerusalén en una *polis* griega ejemplar, llegando incluso a cambiar el nombre de la ciudad por el de Antioquia. Uno de sus últimos desagravios fue el envío del dinero para el sacrificio en honor a Hércules, en Tiro (2Mac 4,1-20).

Los agravios continuaron. Alrededor del 171 a.C. Jasón envió a Menelao, hermano de Simón, a donde Antioco, para que pagase la deuda que había contraído. Menelao, sin embargo, prometió al rey una cantidad aun mayor y compró para sí mismo el cargo de Sumo Sacerdote. Jasón fue, entonces, expulsado a Amman (2Mac 4,23-26). Con el pasar del tiempo, Menelao no logró pagar el dinero prometido al rey, por lo que se vio obligado a tomar algunos objetos de oro del templo para venderlos y así cancelar la deuda a Antioco IV. Esta actitud provocó el repudio de Onías III, quien se encontraba refugiado en Dafne. Menelao, temiendo que Onías pudierse liderar una revuelta popular, se apresuró a eliminar al viejo Sumo Sacedote (Dn 9,25-26; 11,22). La muerte de Onías III suscitó la indignación del pueblo, creándose así una gran tensión en Jerusalén. Jasón, aprovechando el descontento popular y dando oídos a un rumor de que Antioco IV había muerto, reunió a un gran grupo de hombres y atacó Jerusalén. Antioco IV, que regresaba de su segunda expedición a Egipto, aprovechó la ocasión para invadir Jerusalén y, dado que necesitaba dinero para solventar sus guerras, saquear el templo. A más de ello, para sofocar la rebelión, Antioco IV prohibió el culto, así como todas las prácticas religiosas judías. En su lugar puso la celebración de las fiestas y de de los cultos a los dioses griegos, llegando incluso a construir un altar a Júpiter Olímpico, dentro del templo[12].

Dentro de este contexto es que se escribe el libro de Daniel. A pesar de que sea muy probable que las novelas de la primera parte (Dn 2-6) ya estuvieran circulando independientemente antes, es por esta época que son reunidas para, junto al conjunto de las visiones de Dn 7-12, hacer parte de un todo. El libro se constituye así en una importante referencia, no sólo para el rescate de los valores y creencias judías, sino también para la resistencia popular contra la dominación imperialista. La derrota de los imperios bestiales y el surgimiento de un reino con semblante humano, cuyo poder será entregado al "pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,27), trae un nuevo aliento y la certeza de que el pueblo, la mayor víctima del imperialismo, al final triunfará. Con bastante probabilidad este libro habrá servido de gran impulso para las luchas de los macabeos.

"¡Cómo es bueno saber que Dios no aprueba la maldad de los poderosos! Señor, ¿qué sería de nosotros?". Así comentaba un señor del barrio de Grajaú, en la periferia de San Pablo (Brasil), después de hacer un estudio bíblico. La certeza que nos enseña el libro de Daniel es esta: aun cuando el poder de los tiranos y de sus cómplices parece no acabar nunca. Algún día les va a llegar su hora. "A pesar de que hay algunas estrellas cayéndose, la estrella de la esperanza continua brillando siempre"[13]. Lo importante es no dejarse corromper: "Bienaventurado aquel que no deja de perseverar" (Dn 12,12).

José Ademar Kaefer
Rua Verbo Divino 993
São Paulo/SP, 04719-001, Brasil
joseademark@yahoo.de

12 Véase Dn 11; 1Mac 1,10-11; 2Mac 4,21-38; 5,1-23; 6,1-11; Flavio Josefo, *História dos hebreus*, São Paulo, Editora das Américas, vol. 12, p. 147-153; Pablo Richard, "O povo de Deus contra o império...", p. 32-33; Ágabo Borges de Sousa, "O fim do mundo no livro de Daniel – A esperança do novo", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Sinodal, vol. 59, p. 25-26.

13 Cita que está en el artículo de lanzamiento de la Agenda Latinoamericana 2006, en el memorial de América Latina, en São Paulo.

Esdras y Nehemías

Resumen
Los libros de Esdras y Nehemías forman una unidad de contenido y surgieron de la escuela cronista que, en el siglo IV a.C., estaba preocupada en preservar la identidad de los grupos repatriados y dar cohesión a la incipiente comunidad en torno al culto en el templo de Jerusalén y de la ley mosaica, que se tornó en medida de la fe y de la acción del nuevo pueblo de Israel.
Las fases de la constitución de la comunidad cultual pasaron por la reconstrucción del templo bajo Zorobabel y Josué, la implantación de la ley, bajo Esdras y la construcción de las murallas de Jerusalén bajo Nehemías. A pesar de la estructura, un tanto confusa de la obra, existen datos históricamente confiables en las fuentes a disposición del redactor final. Tuvieron un peso especial, las grandes medidas adoptadas por los principales personajes de la narración, en especial la disolución de los matrimonios mixtos y la segregación de los extranjeros, medidas que no despertaron la simpatía de los lectores modernos, sin embargo existen razones suficientes para testimoniar que, en la época, ellas fueron vitales para evitar la desintegración de la comunidad de Israel.

Abstract
Ezra and Nehemiah should be understood as one book, whose origin is to be found in the chronistic school, in the IVth century BCE, and whose main concern was to preserve the identity of the homecoming Golah and to foster the cohesion of the Jewish community through temple cult in Jerusalem and the Mosaic law, which becomes the measure of faith and action for the new Israel. The three stages of formation of the cultic community are the reconstruction of the temple under Zerubabel and Joshua, the introduction of the Law under Ezra, and the construction of the city walls of Jerusalem under Nehemiah. In spite of the somewhat awkward structure of the book, there is sufficient historically trustful information in the sources used by the final redactor. Although many of the decisions made by Ezra und Nehemiah, specially those concerned with the dissolution of mixed marriages and the segregation of foreigners, will not find the approval of modern readers, the are sufficient reasons to believe that they were, at that time, necessary to avoid the disintegration of the community.

1. Introducción

Un solo libro

Los libros de Esdras y Nehemías (Ed/Ne) pueden y deben ser tratados en conjunto, por constituir una unidad. En la tradición masorética, Ed/Ne formaban un único libro. Eso todavía se percibe en el hecho de no haber ninguna (***massora***) final después de Ed 10, sino solamente después de Ne 13, abarcando ambos libros. Además de eso, por los cálculos de los masoretas, en la mitad de Ed/Ne se encuentra Ne 3,32. En la tradición griega, entretanto, este libro de Ed/Ne fue subdividido, muy temprano, en dos, ciertamente por causa del título en Ne 1,1. Ya Orígenes, en el siglo III, conocía dos libros. Más tarde, Jerónimo (342-420), el traductor de la Biblia, en latín (Vulgata), adoptó y popularizó esta división en dos libros. Estilo, lenguaje y contenido confirman que podemos y debemos tratar Ed/Ne como una única obra.

Los libros atribuidos a Esdras

Cuando todavía figuraba como un solo libro, Ed/Ne recibía el nombre de Esdras. Con su división, aparecen diversas maneras de designar los dos libros. En la Vulgata, ellos son de-

nominados 1° Esdras y 2° Esdras. En la tradición griega, el libro de Esdras es llamado de 2° Esdras (Εσδρας β), por cuanto que Nehemías puede, en cuanto libro separado, recibir la designación de 3° Esdras (Εσδρας β). En esta tradición, el nombre de 1° Esdras (Εσδρας β) está reservado a un libro apócrifo que fue intercalado entre Cr y Ed/Ne. En la Vulgata, este libro apócrifo, que contiene partes de 2 Cr 35-36;Ed 1-10 y Ne 8, se encuentra en un apéndice y recibe el nombre de 3° Esdras. Por ser apócrifo, este libro no se encuentra en las versiones en lengua portuguesa. Finalmente, la Vulgata todavía incluyó, en su apéndice, otro apócrifo: el 4° Esdras, un Apocalipsis judaico de fines del siglo I d.C. Éste no entró en la versión de los Setenta. Para mejor visualizar los diferentes libros que fueron agraciados con el nombre de Esdras, presentamos la siguiente tablilla:

Vulgata (latín)	Septuaginta (griego)	Portugués
1° Esdras	Εσδρας βο (Esdras II)	Esdras
2° Esdras	Εσδρας βγ (Esdras III)	Nehemías
3° Esdras	Εσδρας βα (Esdras I)	————
4° Esdras	————	————

Adoptamos aquí la nomenclatura utilizada por la Vulgata para los apócrifos.

La posición de Esdras /Nehemías en el canon hebráico

En la estela de las versiones griega y latina, las Biblias en lengua portuguesa colocan Ed/Ne en el bloque de los libros históricos, después de los libros de Crónicas. Excepción a esta regla, la constituye la *Traducción Ecuménica de la Biblia* (Loyola), que conserva la secuencia de los libros del canon hebreo, en donde Ed/Ne se encuentran en el bloque de los *ketubim* (Escritos), al final del canon, ocupando ahí, el penúltimo lugar, curiosamente *antes* de los libros de Crónicas, que cierran el canon hebraico. Esta posición en el bloque de los *Ketubim* (Escritos) se explica generalmente, por el hecho de que Ed/Ne surgieron bastante más tarde que los libros de la Obra Deuteronomista (Js a Rs) y fueron considerados normativos (canónicos) mucho después del bloque de los Profetas (*Nebiim),* donde se encuentran los libros de Josué a Reyes.

Más difícil de entender es por qué Ed/Ne se encuentra, en la Biblia Hebraica, antes de Crónicas, constituyendo una inversión del orden cronológico. Quizás los libros de Crónicas hayan sido considerados menos importantes que Ed/Ne, por contemplar asuntos ya tratados en Samuel y Reyes. Ciertamente no se puede deducir de esta posición al final del canon, que las Crónicas surgieron bastante después de Ed/Ne.

Como la secuencia de los libros en la Biblia Hebraica, generalmente, respeta las fases del proceso de canonización de los Escritos, ella poco se ata a criterios cronológicos o incluso temáticos. El orden de los libros en el canon griego (Septuaginta), en la cual se basó la versión latina y, con el paso del tiempo, casi todas las versiones de la Biblia en las lenguas modernas, es más reflexionada y, por lo tanto, más lógica. El canon griego agrupó todos los libros históricos después del Pentateuco, colocando las Crónicas inmediatamente después de Samuel y Reyes. De modo, cronológicamente correcto, deja Ed/Ne de seguir a Crónicas, separado de éstas, solamente por el ya mencionado apócrifo 3° Esdras (Εσδρας β.).

Relación de Esdras/Nehemías con Crónicas y el 3° Esdras

En todas las secuencias, Ed/Ne aparece en íntima relación con Crónicas (Cr). No existe ninguna secuencia en la cual Ed/Ne siguiese, por ejemplo, inmediatamente a los libros de los Reyes, como una continuación post-exílica de esta misma historia. Hace mucho tiempo que se tenía observado que se dan diversas semejanzas lingüísticas y teológicas entre Ed/Ne y Crónicas. Además de eso, el final de 2 Cr (36,22-23) aparece repetido al inicio de Ed (1,1-3), re-

forzando la impresión de continuidad entre ambos libros. Actualmente, la mayoría de los investigadores admite que Cr y Ed/Ne formaron, originalmente, una única obra: la obra cronista. El redactor de esta obra, generalmente, es denominado el "cronista". Entre los argumentos que deponen a favor de una obra cronista, podemos citar:

1) las semejanzas lingüísticas y el imaginario común, centrado en el culto y en el funcionamiento del templo;
2) la fuerte tendencia anti-samaritana de Ed/Ne, que corresponde a la concepción de pueblo de Dios de Crónicas, que omite totalmente la historia del Reino del Norte.
3) Los libros de Crónicas, difícilmente, habrían sido canonizados si no tuvieran una continuación en Ed/Ne.

Las voces que contestan la pertenencia de Ed/Ne a la obra cronista, apuntan hacia el hecho de que, más allá de las semejanzas, también hay diferencias lingüísticas, y que Cr poseía peculiaridades (por ejemplo, el principio de la retribución) que no se encuentran en Ed-/Ne. Es verdad que se puede entender Ed/Ne sin el recurso a Cr, pero Cr ciertamente aparece mucho más claro si el origen de Ed/Ne se encontrara dentro de un movimiento fuerte de afirmación de la identidad étnico-cultural en el período post-exílico. Las diferencias pueden ser fruto de las peculiaridades de las fuentes utilizadas. También se admite la posibilidad de la existencia de una escuela cronista, es decir, la obra cronista no necesita haber surgido necesariamente de una única mano. Como quiera que haya sido, es legítimo usar la expresión "redactor o autor cronista" para designar el trabajo que resultó en Cr y en Ed/Ne.

Algunas veces se pensó que el apócrifo 3° Esdras representaría un escrito más antiguo que los libros canónicos Ed/Ne. Se pensaba que el 3° Esdras podría ser un fragmento de la traducción de una obra cronista mayor. Por lo demás, como el 3° Esdras contiene también fragmentos que no constan en los actuales libros canónicos –como la historia de los tres pajes en la corte persa-,el libro no puede ser mera traducción de un supuesto texto más antiguo que, por ejemplo, todavía no incluyese Ne 1-7, atribuido a la fuente de las Memorias de Nehemías.

2. La estructura de Esdras y Nehemías

El actual libro de Ed/Ne, puede ser estructurado de la siguiente manera:

Esdras 1-6: a partir del decreto de Ciro, los utensilios sagrados del templo son llevados de vuelta por Sasabassar (1) y un grupo de exiliados regresa bajo Zorobabel y Josué (2). Se construyó el altar y se dio inicio a la construcción del templo (3), la construcción fue interrumpida a causa de la oposición de los samaritanos (4), pero fue retomada y concluida (5-6).

Esdras 7-10 : Esdras viaja a Jerusalén (1-2) e impone la disolución de los matrimonios mixtos (9-10).

Nehemías 1-7 : Nehemías es comisionado y viaja a Jerusalén (1-2), inicia la construcción de los muros de la ciudad, a pesr de la resistencia de los samaritanos (3-4), realiza una reforma social (5), concluye las murallas (6) y repuebla la ciudad de Jerusalén (7).

Nehemías 8-10 : Esdras lee la Ley frente al pueblo (8), realiza una ceremonia de expiación, por causa de los matrimonios mixtos (9)y exige del pueblo el compromiso de cumplir las exigencias de la Ley (10).

Nehemías 11-13 : la ciudad de Jerusalén es repoblada (11,1-3), la población fue inventariada en diversas listas, con resalte para el clero (11,4-12,26), se procedió a la dedicación de las murallas de Jerusalén (12,27-43) y se presentó un resumen de toda la época de Esdras y Nehemías (12,44 -13,3), mencionándose todavía las realizaciones de la segunda misión de Nehemías (13,4-31).

Este breve resumen de Ed/Ne revela diversos problemas. La actuación de Esdras, aparentemente es interrumpida al final de Ed 10 y retomada nuevamente en Ne 8, con la lectura de la ley frente al pueblo.; la disolución de los matrimonios mixtos, de lo cual trata Ed 9-10, es retomada en la ceremonia de expiación, en Ne 9, y en el compromiso del pueblo, en Ne 9, y en el compromiso del pueblo en Ne 10,31. Las murallas que fueron terminadas en Ne

6: solamente son inauguradas y dedicadas en Ne 12, y el proyecto de redoblamiento de la ciudad de Jerusalén, iniciado en Ne 11.

Esta aparente confusión de asuntos, viene agravada por otras dos observaciones: La primera, es que el libro de Esdras contiene fragmentos en lengua aramea (Ed 4,8 – 6,18; 7,12-26), y la segunda es que, tanto en Ed como en Ne, la narración es constantemente interrumpida por varias listas con nombres de personas y localidades, una de las cuales hasta se repite (Ne 7=Ed 2).

Todas estas observaciones son una señal bien clara de que la obra Ed/Ne no surgió solamente de una vez, sino que tuvo una historia bastante compleja. De hecho, la historia de la composición del libro es uno de los capítulos más controvertidos de la investigación.

3. Las fuentes de Esdras/Nehemías

Normalmente se atribuye la redacción del libro de Ed/Ne a una persona o a una escuela (cronista) debido a las ya mencionadas semejanzas con Crónicas. Independientemente de cómo hayan sido los detalles de la relación entre Ed/Ne y Cr, se debe admitir un redactor final que trabajó a partir de las fuentes a su disposición. Todas las inconsistencias y tensiones, mencionadas anteriormente, no pueden haber surgido de la creatividad de un teólogo. Difícilmente ellas son una mera ficción de un teólogo para defender sus intereses. Esto no quiere decir que el redactor final no haya puesto su impronta a las fuentes que utilizó. La investigación ha invertido mucho esfuerzo en la investigación de las fuentes a disposición del "cronista" y en el estudio de la composición de toda su obra. Sigue un breve resumen:

a) Las Memorias de Nehemías (MN)

En el libro de Ne nos encontramos con un relato escrito en primera persona, que tradicionalmente fue atribuido al propio Nehemías y que es denominado como "Memorias de Nehemías". No hay consenso en cuanto a la delimitación precisa de estas "memorias". Normalmente son consideradas parte de las MN los capítulos Ne 1 a 7, fragmentos de Ne 11 y Ne 12, además de Ne 13,4-31. Una de las características más características de las MN es la recurrente fórmula "acuérdate de mí" o semejante (5,19; 6,14; 13,14.22.29.31). A partir de esta y otras peculiaridades, así como de paralelos orientales, se buscó definir el género literario de este "relato" de Nehemías. Entre las sugerencias se encuentran las siguientes: una exaltación de las propias realizaciones; un memorial del deber cumplido; un relato de la defensa frente al rey; un relato en cumplimiento de un voto; finalmente, una oración de alguien acusado injustamente. El contexto del uso de la fórmula "acuérdate" deja entrever que Nehemías, probablemente no se sintió reconocido por lo que realizó a favor de su pueblo o fue, hasta amenazado, por integrantes del propio pueblo. En esta situación, Nehemías se dirige a Dios, por medio de una llamada, que, quizás, haya sido depositado en el templo. Este llamado dirigido a Dios, puede haber sido utilizados relatos anteriores dirigidos al gobierno persa, presentado cuentas de la misión de Nehemías.

Nehemías, probablemente, ya incluyó en sus Memorias, algunas listas del archivo del templo de Jerusalén como, por ejemplo, Ne 3 y Ne 7.

b) Las Memorias de Esdras (ME)

Muchos postulan también la existencia de un relato de Esdras, escrito en primera persona (Ed 7,27 ss.), en analogía a las MN. Estas "Memorias de Esdras", se encontrarían en Ed 7,12-8,36; Ne 7,72b-8,18; Ed 9,1-10,44; Ne9,1-2. También, en este caso, hay, todavía, menos consenso en cómo delimitar esta fuente y de cómo organizar el material. Muchos investigadores no admiten la existencia de esta fuente, ya que –así argumentan– es muy difícil diferenciar, desde el punto de vista lingüístico, entre esta supuesta fuente y el redactor de lamisca, es

decir, el cronista. En diversas ocasiones, el relato en primera persona, se transforma en relato sobre Esdras (Ed 10,1 ss; Ne 8,1 ss.). Todo esto indica que el actual texto es, sin duda, de producción cronista. Más, todavía, es bien probable que el redactor se basase en fuentes, que refundió de tal forma, que ya no pueden ser destacadas con claridad, en el texto final.

Se aceptan generalmente, como fuentes auténticas, usadas o por el autor de las ME o, entonces por el redactor cronista, gran parte del decreto de Artajerjes (Ed 7,12-26: en arameo) y también la lista de Ed 8,2-14.

c) La correspondencia aramea de Jerusalén

En Ed 1-6 encontramos una serie de cartas de diversas épocas, escritas en arameo. La secuencia de las cartas no obedece a orden cronológico:

Correspondencia bajo Artajerjes I (465-425)

1) Carta del gobernador de Samaría, Reum, y del secretario Samsai, a Artajerjes, cuyo tenor se encuentra en Ed 4,11-16, con el objeto de impedir la construcción de las murallas de Jerusalén.
2) Respuesta de Artajerjes a Reum y Samsai, de Samaría (Ed4,17-22), ordenando la cesación de la construcción de las murallas de Jerusalén.

Correspondencia bajo Darío I (522-486)

1) Carta-relato del sátrapa de Transeufratenia, Tatanai, al rey Darío (5,7-17), solicitando informaciones sobre la legitimidad de la construcción del templo de Jerusalén.
2) Respuesta de Darío al sátrapa de Transeufratenia, Tatanai, con copia del edicto de Ciro (Ed 6,2-12), autorizando la construcción del templo de Jerusalén.

Todavía se mencionan otras dos cartas, una bajo Jerjes I (486-465), en Ed 4,6 , y otra bajo Artajerjes I (465-425), en Ed 4,7, cuyo contenido no nos ha sido trascrito.

El autor del bloque Ed 1-6 tuvo acceso a la correspondencia oficial de la ciudad de Jerusalén, llamada, muchas veces, de "crónica aramea de Jerusalén", de la cual citó los documentos que ayudaban a comprobar la oposición de los "pueblos de la tierra" a los esfuerzos de los repatriados en reconstruir el templo de Jerusalén. Generalmente se admite que el autor del bloque Ed 1-6, haya sido el propio cronista.

d) Otras fuentes

Tanto las MN como las ME contienen listas en sus narraciones. Sin embargo no siempre se puede saber con certeza quién fue el responsable por el intercalado de las mismas, el autor del respectivo relato o el editor cronista o, tal vez, hasta un lector posterior.

Las MN fueron incorporadas a las siguientes listas:

1) la lista de los participantes en la construcción de las murallas de Jerusalén (Ne 3,1-32);
2) la lista de los repatriados, bajo Zorobabel y Josué (Ne 7), que probablemente representa toda la población de Judá, en la época un poco antes de Nehemías (cf. los nombres de las localidades en 7,25 ss. Y el número grande de la "asamblea" en 7,66: 42.360 personas).

Las ME fueron incorporadas a las siguientes listas:

1) la lista de los que retornaron con Esdras (Ed 8,1-14);
2) la lista de los casos de matrimonio mixto (Ed 10, 18,44).

Otras listas deben haber sido insertas por el redactor cronista o, quizás, por lectores dedicados posteriores:

1) una lista de los que retornaron a Jerusalén bajo Zorobabel, fue probablemente, retirada de Ne 7 y colocada por el cronista en el lugar apropiado cronológicamente: en Ed 2;
2) una lista de los firmantes del compromiso de observar la ley (Ne 10,2-28);
3) una lista de los habitantes de Jerusalén (Ne 11,3-19);
4) una lista de los habitantes de la provincia (Ne 11,25b-36);
5) una lista de sacerdotes y levitas en la época de Zorobabel (Ne 12,1-9);
6) una lista de sumos sacerdotes (Ne 12,10-11);
7) una lista de scerdotes y levitas en la época del sumo sacerdote Joaquim (Ne 12,12-26).

4. La historia de la composición de Esdras/Nehemías

Además de utilizar las diversas fuentes a su disposición, el redactor cronista mezcló las informaciones de sus fuentes de modo que formó un mosaico, a veces, inescrutable. Es perfectamente comprensible que la obra Ed/Ne, inicie con el complejo Ed 1-6, que retrata la época cronológicamente anterior a la actuación de los grandes personajes, Esdras y Nehemías. La primera fase de formación de la comunidad de Judá y Jerusalén consiste en el retorno de los exilados y en la reconstrucción del templo de Jerusalén. Éste representa el centro teológico en torno al cual se constituirá el nuevo pueblo de Israel como comunidad de culto. Ya en esta época hubo, de acuerdo con el cronista, la oposición de las naciones vecinas, en especial de los gobernantes de Samaría. Esta oposición fue la responsable por la demora en la reconstrucción del templo. Para demostrar esta posición, el cronista no vacila en recurrir a documentos bien tardíos en relación a la época de la construcción del templo (Ed 4,7ss). Este primer bloque culmina con la dedicación del templo, juntamente con la celebración de la pascua en 515: "IAVE les llenará de alegría, habiendo hecho inclinarse hacia ellos el corazón del rey de Asiria, para que él apoyase su esfuerzo en las obras del templo de Dios, el Dios de Israel" (Ed 10,22) (¿??)

El segundo bloque introduce la actuación de Esdras, el sacerdote y "escriba versado en la ley de Moisés" (Ed 7,6), el gran líder religioso que tenía la tarea fundamental de implantar y supervisar la ley en la comunidad. Pero la lectura de la ley, acontece solamente en Ne 7,72b-8,18: desde un estrado de madera, Esdras lee y traduce el libro de la ley y, esto durante la fiesta de las carpas (tiendas), "cada día Esdras hizo una lectura del libro de la ley de Dios" (Ed 8,18). Como difícilmente Esdras habría esperado 12 años para concluir su principal tarea, es probable que esta lectura esté descolocada en el texto actual; cronológicamente, cabe mejor poco después, entre la llegada de Esdras a Jerusalén (Ed 8,36) y antes de la disolución de los matrimonios mixtos (Ed 9-10).

La lectura de la ley y la toma de conciencia de la misma, por parte del pueblo, desemboca en la confesión de que "el lenguaje santo se mezcló con los pueblos de las tierras" (Ed 9,2) y exigen una actitud drástica: la disolución de los matrimonios mixtos (Ed 9/10).

Temáticamente vinculado a Ed 9/10 está Ne 9: "el lenguaje de Israel se separó de todas las personas de origen extranjero" (v.2). De este modo, la secuencia cronológica y la temática original de la actuación de Esdras y de las ME debe haber sido: Ed 7-8 + Ne 8 +Ed 9/10 + Ne 9. De esta manera, las actuaciones de Esdras y Nehemías quedaron entrelazadas, pero se preservaba la primacía de Esdras sobre Nehemías, de la lideranza espiritual sobre la lideranza política. ¿Puede reflejarse en esto una memoria histórica?

Las MN fueron subdivididas en dos partes, de acuerdo con las dos fases de la actuación de Nehemías. Ne 1-7 centra su atención en la reconstrucción de los muros (Ne 1,1-6,19) y, una vez concluidos estos, en la repoblación de la ciudad de Jerusalén. (Ne 7,1ss). Para el cronista, estas medidas eran importantes, ya que representaban la garantía de sobrevivencia de la comunidad. La seguridad de la ciudad, a pesar de ser un factor profano, era necesaria

para el éxito del judaísmo. La segunda parte de las MN, que trata de la segunda estancia de Nehemías, es juzgada hacia el final de la obra (Ne 13,4ss). Entre ambas partes el redactor cronista tuvo por bien inserir lo que decía, respecto a la actuación de ambos: el esfuerzo por la implantación de la ley – en especial la cuestión de los matrimonios mixtos – que desemboca en un compromiso del pueblo con la ley (Ne 8-10), además de diversas listas relacionadas a la población de Judá y Jerusalén, de una celebración litúrgica y una evaluación final (Ne 11-12).

En Ne 10, el redactor incluyó un documento que debe situarse, cronológicamente, después de la segunda estancia de Nehemías en Jerusalén, ya que hace alusión a las medidas que él tomó, después de retornar de la corte persa, hacia Judá: 1) 10,31: prohibición de los matrimonios mixtos (no disolución como en Ed 9/10), motivado por Ne 13,23-27; 2) 10,32ª: observancia del sábado, motivado por Ne 13,15-22 (resalta que no se deben comprar productos vendidos por extranjeros en sábado); 3) 10,32b: descanso sabático de la tierra y perdón de las deudas (recuerda Ne 5); 4) 10,33-34: impuesto sobre el templo, del cual deben ser pagados los panes de la proposición, el sacrificio perpetuo, los sacrificios los sábados y los días festivos, ofrendas y sacrificios especiales y las reformas del templo; 5) 10,35: ofrendas de leña (remite a 13,31); 6) las primicias, los primogénitos y los diezmos para los levitas (remite a Ne 13,10-14,31).

El sincretismo de Nehemías, presente en Ne 7,4-5, continúa en Ne 11,1-3. El redactor cronista aprovechó la oportunidad para intercalar, aquí, diversas listas de habitantes de Jerusalén, provenientes de diversas épocas, dando una atención especial al clero.

También llama la atención que las murallas de Jerusalén estén dedicadas solamente en Ne 12,27ss, después de estar ya concluidas ya al final de Ne 6. Probablemente, el redactor cronista sintió la ausencia del ceremonial de la dedicación de los muros y aprovechó la falta para incluir un ceremonial conocido en su época, encabezado por los levitas. Para afirmar la importancia de Esdras, este personaje fue incluido en la ceremonia: " y Esdras, el escriba, iba al frente de ellos" (12,36).

En un intento de resumir las actuaciones de Esdras y Nehemías, el redactor cronista, intercala, antes del relato de la segunda estadía de Nehemías en Jerusalén, un comentario sobre cómo las contribuciones al templo, fueran ordenadas, y cómo fue cumplida la ley, en lo tocante a la expulsión del extranjero (Ne 12,44 – 13,3). Se revela así, de forma ejemplar, la tendencia predominante del cronista contra los elementos extranjeros.

5. Las cuestiones históricas

Dos son las cuestiones que más llaman la atención de los investigadores: 1) ¿Cuáles son los hechos históricos reflejados en los relatos del cronista? Y 2) Cuando actuaron juntos Esdras y Nehemías, ¿quién precedió a quién? Las dos cuestiones aparecen entrelazadas. Finalmente, todavía se debe preguntar 3) por el contexto histórico en el cual surgió la obra de Ed/Ne.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, no existe consenso al respecto. La actual construcción de la obra da a entender que Esdras precedió a Nehemías. De acuerdo con Ed 7,7, Esdras vino a Jerusalén en el séptimo año del rey Artajerjes. Se presume que se trate de Artajerjes I Longimano (465/4-425). En este caso, la misión de Esdras habría iniciado en 458 a.C. Según Ne 2,1ss, la misión de Nehemías sucedió en el año vigésimo, presumiblemente del mismo rey Artajerjes, es decir, en 445. Se levantaron muchas dudas contra esta precedencia de Esdras, de las cuales, las más importantes son éstas:

1) Esdras vivió para implantar la ley entre el pueblo judío (Ed 7), pero Nehemías tuvo que invertir mucha energía para lograr imponer diversos preceptos de la ley (Ne 13);
2) Los matrimonios mixtos disueltos bajo Esdras (Ed 9/10) continuaban existiendo en la época de Nehemías (Ne 13);
3) Esdras encontró la ciudad de Jerusalén con mucha población (Ed 10,1), mientras que, de acuerdo con Ne 7,14, todavía había pocos habitantes;
4) Ed 9,9 parece presuponer el final de la construcción de los muros;

5) Para su proyecto de repoblación de Jerusalén, Nehemías tomó por base una lista de repatriados (Ne 7) que todavía no incluía los que retornaron bajo Esdras (Ed 8); también en la reconstrucción de los muros (Ne 3) éstos de Esdras no habrían participado;
6) De acuerdo con Ne 11,16; 13,13, Nehemías designó tesoreros para el templo; en el tiempo de Esdras, aquellos ya existían (Ed 8,33).

Estos argumentos llevaron a muchos a pensar que Esdras llegó a Jerusalén en el séptimo año de Artajerjes II (404-359/8), es decir, en 398. Contra esta hipótesis, se levantó el argumento de que, conforme a los papiros de Elefantina, la pascua estaba regulada ya en 419 a.C., presuponiendo, por lo tanto, la implantación de la ley de Esdras. Además de eso, se debe preguntar por qué el cronista habría colocado la misión de Esdras antes de la de Nehemías, una vez que, en su época, ella podía ser fácilmente cuestionada por sus lectores, ya que, ciertamente percibirían el error.

Están los que admiten que Esdras y Nehemías actuaron simultáneamente, como se puede deducir de los tres textos en los cuales ambos están juntos: Ne 8,9; 12,26 y 12,36. Ya mencionamos, más arriba, que la presencia de Nehemías en la lectura de la ley y en la fiesta de las tiendas (Ne 8,9) y la mención de Esdras al frente de la procesión de la dedicación de los muros (Ne 12,36), provienen de inserciones secundarias. También la información de la simultaneidad de Esdras, Nehemías y del sumo sacerdote Joaquín, en Ne 12,26, no puede ser histórica. Pero el argumento mayor contra la simultaneidad de Esdras y Nehemías es que ninguno de los dos se refiere al otro y a su actuación; ellos no toman conocimiento el uno del otro. Además de esto, incluso con atribuciones distintas, los poderes de ambos son muy semejantes, de modo que una simultaneidad habría, probablemente, redundado en conflicto.

Parece extraño, no obstante, que el redactor cronista no sólo presupone la simultaneidad de Esdras y Nehemías, sino que también coloca actividades esenciales de Esdras *después* de la llegada de Nehemías, como la lectura de la ley (Ne 8). Estos datos pueden ser comprendidos con mayor facilidad si las actuaciones de ambos se intercalaran, es decir, si Esdras vino a Jerusalén en el intervalo de las dos estadías de Nehemías. Según Ne,13,6-7, Nehemías volvió a Persia en 433, para regresar cierto tiempo después. Por este motivo, muchos piensan que Esdras no vino en el séptimo año, sino en el 37° año de Artajerjes, es decir, en 428, para quedar por poco tiempo en Jerusalén hasta el retorno de Nehemías. En este caso, la misión de Esdras no habría sido nada exitosa.

La época retratada en Ed/Ne

1. Ed 1-6 retratan la historia del retorno de los exilados y de la restauración de la comunidad en torno al templo de Jerusalén, desde el edicto de Ciro (538), que permitió el retorno de los objetos sagrados bajo la responsabilidad de Sasabassar (Ed 1,8-11; 5,14-15). Un poco más tarde, quizás en conexión con la campaña de Cambises (525), se menciona otro grupo de exilados, que vuelve a la patria, juntamente con Zorobabel y Josué.

Conforme al cronista, Sasabassar es responsable por la construcción del altar (3,2-6) y por la iniciación de los fundamentos del templo (5,16), sin embargo la construcción es retomada con vigor bajo Zorobabel y Josué, con el estímulo de Ageo y Zacarías (520). Una visita del sátrapa de Transeufratenia a Jerusalén resultó en un pedido al Imperio persa de confirmar la autorización de la construcción de la construcción. La respuesta fue positiva y el templo pudo ser concluido en el 23° Adar del 515.

2. Entre 515 y 445, los judíos fueron acusados por los samaritanos, a Jerjes y Artajerjes I (Ed 4,6-7), lo que resultó en la prohibición de la construcción de los muros de la ciudad de Jerusalén (4,8-23).

3. Entre 445 y 433, Nehemías, después de haber oído del estado lamentable de la ciudad, recibió la licencia de Artajerjes I para la reconstrucción de los muros (445). Después de llegar a Jerusalén, consigue construir los muros en un tiempo record (52 días), a pesar de las amenazas de los gobernantes de los países vecinos, preocupados con perder derechos sobre

la región. Nehemías, aparentemente, asumió la función de gobernador (*peha*) de Judá, en donde permaneció por 12 años (Ne 13,6), antes de retornar a la corte persa.

4. Después del 433, Nehemías podría haber sido sustituido temporalmente, por Esdras, que tenía la misión de organizar la vida cultual y religiosa de la comunidad de Jerusalén (428?). La lectura e interpretación de la ley mosaica y la disolución de los matrimonios mixtos fueron sus hechos principales. Algún tiempo después, Nehemías retornó y, frente al fracaso de Esdras, buscó regular la vida de la ciudad de Jerusalén, en especial, el funcionamiento del templo y la observancia del sábado (Ne 13).

La época y el contexto del surgimiento de los libros de Ed/Ne

La redacción cronista sólo puede ser situada después del final del siglo V (*terminus a quo*), cuando algunas inconsistencias históricas del cronista no podían ya causar escándalo o contestación. La obra cronista, entretanto, todavía no menciona la ruptura de los samaritanos, que se da definitivamente, con la construcción del templo de Garizim. Ella, debe haber sido concluida, pues, antes del final del siglo IV (*terminus ante quem*). La aparición de la Obra Cronista cae, así, en el llamado "siglo oscuro" del Imperio Persa. Poseemos pocas informaciones de esta época, que marca la consolidación del judaísmo post-exílico. Esta consolidación asumió las siguientes características:

1) La provincia de Judá conquista gradualmente su autonomía política y económica frente a los intereses de las provincias vecinas. Resultados arqueológicos confirman esta autonomía.
2) El nuevo pueblo de Dios se constituyó como comunidad en torno al culto del templo, en Jerusalén y bajo la Ley.
3) El siglo IV marca la canonización del Pentateuco, la norma máxima de la fe y vida del judaísmo.
4) El siglo IV muestra una tendencia de "cerramiento" del judaísmo, a las influencias culturales de los países vecinos, en un intento de mantener las costumbres rígidamente en concordancia con la ley, imbuida de la autoridad mosaica. Tendencias contrarias existen, pero, aparentemente no predominan.
5) Con el correr del tiempo, el conflicto entre la comunidad judía y los samaritanos, se agudiza de tal forma que desemboca en la ruptura definitiva con la construcción del templo de los samaritanos en el monte Garizim.

6. La teología de Esdras/Nehemías

La teología de Ed/Ne no difiere mucho de la teología de Crónicas. Las particularidades pueden ser atribuidas a las distintas fuentes utilizadas por los respectivos redactores o autores. También puede haber habido diferencias entre las propias fuentes subyacentes a Ed/Ne: el laico Nehemías ciertamente pensaba diferente del sacerdote Esdras. Se asume, no obstante, que ellas hayan sido revisadas de tal forma que se adecuaran a la teología del redactor cronista. En todo caso, en Ed/Ne se destacan las siguientes concepciones:

1) Ed/Ne narra la historia de los inicios de la comunidad judía del templo de Jerusalén, en la época post-exílica como un acontecimiento que, al final, tuvo éxito, a causa de la bondadosa iniciativa de Yahweh. Yahweh es el "Dios de los cielos" (Ed 1,2; N3 1,4-5), el Dios trascendente y universal, que actúa a través de los actos de las personas humanas. No hay milagros en Ed/Ne. Todo ocurre en el plano profano –político y social – es totalmente humano. Pero Dios está por detrás de las acciones y decisiones humanas: él "suscita el espíritu de Ciro" (Ed 1,1), "haz inclinar el corazón de Darío" a favor del pueblo judío (Ed 6,22), "inspira" a Nehemías (Ne 2,12), "vela por los ancianos" para que el trabajo de la construcción del templo no pare (Ed 5,5). En diversas veces se habla de la "mano de Dios": ella "está" con Esdras, concediéndole el favor del rey y el coraje (Ed 7,6.28), ella es "buena, benig-

na, bienhechora" (Ed 7,9; 8,22; Ne 2,8.18) Yahweh está por detrás de las decisiones políticas de los reyes y gobernantes, para que ellas vayan en beneficio del pueblo judío. Ciertamente existe, aquí, el peligro de la ciega sumisión al poder político constituido. Los autores de Ed/Ne tampoco hacen ningún secreto de que se consideren fieles súbditos de los gobernantes persas. Para el redactor cronista, un gobierno que permite y hasta fomente la vida religiosa autónoma y la libre expresión de fe del pueblo a su Dios, ciertamente debe ser un gobierno de acuerdo a la voluntad de Yahweh.

2) Yahweh no se revela solamente en la historia, sino también y en especial en la ley, dada a Israel por Moisés (Ne 8,1). No sabemos a lo cierto, cuál fue la ley que Esdras llevó a Jerusalén y leyó al pueblo; probablemente fue el Pentateuco o parte del mismo. En todo caso, la ley es considerada revelación de la voluntad divina y requiere, por lo tanto, observancia irrestricta. La ley no es solamente es leída, ella es enseñada por personas cualificadas (Ed 7,6; Ne 8,3.13.18) y es estudiada (Ne 8,13). Ella va a determinar toda la vida de la comunidad (Ne 8,13-14; 13,1ss) y de los individuos que la componen. La comunidad debe comprometerse con las diversas estipulaciones de la ley (Ne 10,29-30); ella debe "caminar conforme a la ley de Dios [...] y guardar y observar todos los mandamientos de Yahweh, nuestro Dios, sus normas y estatutos".

3) El fervor de la comunidad religiosa en cumplir la ley, no puede ser cuestionado. Pero este fervor puede llevar a una hermenéutica viciada de ciertas prescripciones (Ed 9,1-2; Ne 13,1ss; 18,26-27). Es, por ejemplo, el caso de la disolución de los matrimonios mixtos (Ed 9-10), que se basan en textos del Deuteronomio que intentan evitar o eliminar la idolatría (Dt 7; 13; 23 y otros). Podemos ver, en este punto, una pequeña diferencia entre la política de Esdras, que exige el repudio de las mujeres extranjeras casadas con hombres judíos, y la actitud de Nehemías, que prohíbe el casamiento mixto en el futuro (Ne 13,25).

Ciertamente, la medida poco simpática de la disolución de los matrimonios mixtos, fue influenciada, en gran medida, por el miedo a la contaminación de la fe israelita por elementos extranjeros. Este recelo llevó, en el exilio babilónico, en medio de una cultura y una religión extrañas, el trazar diversos límites que pudiesen desplazar la identidad del pueblo judío exilado. Esta tendencia perduró después de que diversos grupos de exilados regresaron a Judá y a Jerusalén. Si todavía existía la amenaza de que el pueblo perdiera su identidad, frente a las costumbres religiosas "de los pueblos de la tierra" o si el recelo estaba únicamente en la mente de los repatriados, es muy difícil de precisar. Lo cierto es que, para el cronista y sus fuentes, la comunidad judía se sentía amenazada por elementos extranjeros que se encontraban en su seno. Amenazador no es solamente el extranjero Tobías, el cual fue expulsado del templo porque lo utilizó para fines indebidos (Ne 13,7ss), sino muy en especial las mujeres extranjeras, las que, como madres, serían responsables de la educación de sus hijos, pudiendo determinar, así, a toda una futura generación de la comunidad. En verdad, los casos de matrimonios mixtos se encontraban con mayor frecuencia entre la clase alta (Ed 9,2). Igualmente no es por acaso que la lista de Ed 10,18ss aparece encabezada por sacerdotes y funcionarios del templo; las mujeres extranjeras de éstos, aparentemente representaban, en la visión del cronista, una amenaza al culto.

4) En un segundo aspecto, el celo por la ley es, por lo general, evaluado con mayor simpatía: es el caso del perdón de las deudas (Ne 5). En este caso, podemos observar que la ley de Dt 15 es interpretada, aparentemente desvinculada del año sabático; mas existe una gran presión popular y, probablemente, también una fuerte razón económica y política que empujaban a que se cumpliera la prescripción del perdón de las deudas. De forma positiva, también se pueden interpretar las medidas de Nehemías para regular la observancia del sábado; ellas son un intento de aliviar el yugo a los trabajadores, aunque parezcan un tanto drásticas a nuestros ojos (Ne 13,19ss).

5) El mayor interés de la obra de Ed/Ne está en el culto. Para el cronista, el pueblo de Israel, en la época post-exílica, es una comunidad que se forma en torno al templo de Jerusalén. La reconstrucción del templo (Ed 1-6) es, por lo tanto, el primer capítulo de la formación de la comunidad. El templo es el signo de la presencia salvadora de Dios. La reconstrucción marca el inicio de una nueva época caracterizada por la vida plena. El celo con que se ofrecen los sacrificios (Ed 3,3ss; 6,17) y se realizan los ayunos, las confesiones y ceremonias de expiación (Ed 6,21; 9,6; Ne 9,1), la alegría que acompaña las fiestas (Ed 6,22; Ne 8,13ss) y las celebraciones litúrgicas (Ne 12,27ss), la dedicación de los funcionarios al culto, la actuación destacada de los levitas (Ed 6,18.20; Ne 12,27; 13,10), la alabanza a Dios a través de los cantos y de la música (Ne 11,22-23; 12,24), la preocupación de Nehemías en regular el funcionamiento del culto y la manutención de sus funcionarios (Ne 13,10ss.30-31) – todo esto es señal de que el centro de la vida de la comunidad gira en torno al culto en el templo de Jerusalén. Se tiene la impresión de que en el culto se realiza la salvación.
6) El grupo de los repatriados se entiende como el verdadero pueblo de Dios: el "pueblo de Israel" (Ed 2,2; 6,21) o el "pueblo de Judá" – en oposición a los que no fueron exilados y que son denominados el "pueblo de la tierra" (Ed 4,4) – "simiente santa" (Ed 9,2, cf. Ne 9,2). Esta afirmación está muy cercana a una exaltación de la pureza étnica. Por un lado, era difícil, en la época, distinguir entre pureza de la fe y pureza étnica. El ejemplo de la disolución de los matrimonios mixtos lo comprueba. De otro lado, era necesario demostrar que la comunidad post-exílica era la continuidad del pueblo de Dios de la época pre-exílica. Esta continuidad era importante no sólo para legitimar los derechos a las propiedades y a la vida en el territorio de Judá, sino y muy en especial por traducir que la historia de Dios con su pueblo no terminó con el exilio. Las promesas de Dios no fueron anuladas, sino que éstas continuaron en vigor para los que pertenezcan a la comunidad. Las genealogías son la manera más común de expresar esta continuidad con el "antiguo" Israel. Pero podemos observar esta continuidad también en ela celebración de las fiestas como en la época pre-exílica (Ne 8,17) o con el recurso a la fe de Abraham (Ne 9,7-8).

Esta comprensión, unida al recelo de contaminación por parte de elementos extranjeros, llevó a un gradual "cerramiento" de la comunidad judía frente al otro y frente a lo nuevo. Ciertamente, el contexto del conflicto entre la comunidad de Jerusalén y los samaritanos, consigue, en parte, explicar esta tendencia. Tenemos indicios de que el cronista podía, en determinados casos, aceptar la participación en el culto de gente "de fuera" del grupo de los repatriados (Ed 6,21), pero el tono general de la obra es de resistencia a todo aquello que ponga en peligro el cumplimiento de lo que exige la ley y la identidad de la comunidad judaíta. Esta actitud fue aparentemente necesaria, durante este período, a fin de dar cohesión al pueblo y evitar su desintegración.

Nelson Kilpp
caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93001-700
Brasil
nkilpp@est.com.br

Bibliografía

Libros:

Alonso Schökel, Luis, *Crónicas, Esdras, Nehemías*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976; Becker, J., *Esra/Nehemías,* Würzburg: Echter,1990; Blenkinsopp, Joseph, *Ezra-Nehemia: A Commentary*, Philadelphia: Westminster,1988 (Old Testament Library); Clines, D.J., *Ezra, Nehemía, Esther,* Grand Rapids: Eerdmans, 1984; Gunneweg, A.H.J., *Esra*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1987 (Comentar Altes Testament); Kidner, Derek, *Esdras e Neemias*, Santander: Sal Térrea, 1969; North, R., *El Cronista, Esdras,Nehemías,* Madrid: Cristiandad,1971; Oliva, Alfredo dos Santos, *Como ler os livros de Esdras e Neemias: a fé em Deus vem antes da política,* São Paulo: Paulus, 1999 (Como Ler a Bíblia); Rudolph, Wilhelm, *Esra und Nehemia samt 3.Esra,* Tübingen:J.C.B.Mohr, 1949 (Handbuch zum Alten Testament); Tünnermann, Rudi, "As reformas de Neemias – A reconstrução de Jerusalén e a reorganização de Judá no período persa", São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus,2001; Vallauri, Emiliano e outros, *Os últimos livros históricos – Esdras-Neemias, 1-2 Crônicas, Tobias, Ester, Judite, 1-2 Macabeus,* Petrópolis: Vozes, 1983 (Introdução à Bíblia, 3/1); Williamson, H.G.M.*Ezra, Nehemia*, Waco:Word, 1985.

Artículos:

Baptista, Roberto Natal, "A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias", en *Estudos Bíblicos,* Petrópolis: Vozes, vol.44,1994, p.64-71; Chaverra, Neptalí Vélez, "Reconstrução e identidade – A alternativa de Esdras", en *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol.9, 1991, p.26-38; Croatto, José Severino, "A dívida na reforma social de Neemias – Un estudo de Neemias 5,1-19, en *RIBLA*Petrópolis: Vozes, vol.5/6, 1990, p.25-34; Kilpp, Nelson, "Neemias –O perfil de um político", en *Estudos Teológicos,* São Leopoldo: Faculdade de Teologia, vol.89, 1989, p.176-184; Mazzarollo, Isidoro, "Exegese política de Neemias 5,1-11 – Utopia, ideologia, teologia, economia", en *Cuadernos da ESTEF,* Porto Alegre, vol.17, 1996, p.31-40.

Re-escribiendo la historia

Una lectura de los libros de las Crónicas[1]

Resumen
La historiografía cronista idealiza el pasado para mostrar cómo debe ser la vida en el momento presente. El autor retoma la realeza teocrática de la casa de David con el objetivo de recordar a sus contemporáneos cómo debe ser la celebración del culto, la centralidad y la importancia del templo de Jerusalén, de los levitas, de la obediencia a la ley de Dios y ofrece esperanza en la retribución.

Abstract
The raison d'être of historiography of the book of Chronicles is to idealize the past, in order to show to live in the present. Through the writing, the author retrieves the theocratic splendor of the Davidic house, to remind his/her contemporaries of the proper way to celebrate the religious cult, the importance and the central roles played by the temple and the Levites, of the obedience to God's Law and of the retributional hope.

La muerte de Iasser Arafat, el día 11 de octubre del 2004, fue un hecho que provocó una conmoción nacional. Millares de palestinos invadieron el local reservado a la ceremonia, impidiendo la realización de homenajes oficiales. Casi treinta mil personas estuvieron en el entierro, en una población de poco más de cien mil personas. En el entierro, la multitud estaba conmovida. Flores, velas, lloros, oraciones, salvas de tiros fueron dirigidas al líder. Para muchos, él era insustituible. Un verdadero héroe para Palestina.

Pero la historia tiene otras versiones, algunos grupos y algunas personas de Palestina juzgaron a Arafat como un ladrón. Él habría desviado presupuestos internacionales para su propio enriquecimiento. Para otros, él fue un terrorista, capaz de matar y destruir a inocentes. El líder palestino se convirtió en un gran obstáculo para el final de los conflictos en el Medio Oriente. Entretanto, él ganó el Premio Nóbel de la Paz. ¿Quién tiene razón?

Los varios grupos escriben sobre el mismo hecho: la vida y la muerte de Arafat, aunque las perspectivas y las lecturas son diferentes. Nuestra visión del mundo depende del lugar en el cual vivimos y de las opciones que hacemos, cada persona o grupo tiene una palabra diferente para describir la realidad. Lo mismo se puede observar en los libros históricos del pueblo de Israel. Cada grupo escribió la historia conforme a sus objetivos e intereses.

De acuerdo con la historia del reinado de Salomón en el Primer Libro de los Reyes, el rey fue obligado a entregar veinte ciudades en la región de Galilea a favor del rey Hiram, de Tiro, como pago por deudas (I Rs 9,10-14). Pero, en el Segundo Libro de las Crónicas[2], la historia es bien otra. Afirma que el rey Hiram le dio como regalo las ciudades de Galilea (2 Cr 8,1-6). ¿Cuál es la historia verdadera? El cronista está contando la historia en una perspectiva histórica y teológica diferente. ¿Vamos a conocer esta historia?

---

[1] Este artículo es el fruto del diálogo con las asesoras del Centro Bíblico Verbo: Cecilia Toseli, Enilda de Paula Pedro, Maria Antônia Marques y Maristela Tezza. Expreso aquí mi agradecimiento especial a Maria Antônia Marques por la ayuda en la redacción del texto.

[2] El libro de las Crónicas es llamado, en hebreo, de *dibre hayyamim*, equivalente a "Anais". En griego es llamado de *Paraleipomenon*, que significa "restos" o "cosas dejadas de lado". En el Occidente, se impuso el nombre de Crónicas, y el autor es llamado 'el cronista'.

1. Los libros de las Crónicas a primera vista

Los libros de las Crónicas abren sus relatos con una serie de listas genealógicas, desde Adán hasta David (1 Cr 1-9), y terminan con el edicto de Ciro (2 Cr 36,22-23). Es una vasta historia, desde el origen de la humanidad hasta el anuncio del retorno del exilio de Babilonia (538 a.C.). Esta historia puede ser dividida en cuatro grandes partes:

- 1Cr 1-9 : listas genealógicas desde Adán hasta Saúl
- 1Cr 10-29 : Historia de David
- 2Cr 1-9 : historia de Salomón
- 2Cr 10-36 : Historia de los reyes de Judá, desde Roboán hasta Sedecías.

En buena parte, el conjunto de esta historia puede ser reconocida en la historia deuteronomista, compuesta por los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Es fácil apuntar el paralelismo entre las dos historias:

- Saúl	1Sm 31	1Cr 10
- David	2Sm 1-24	1Cr 11-29
- Salomón	1Rs 1-11	2Cr 1-9
- Roboán	1Rs 12,1-24;14,21-31	2Cr 10-12
- Abiam	1Rs 15,1-8	2Cr 13
- Asa	1Rs 15,9-24	2Cr 14-16
- Josafat	1Rs 22,1-50	2Cr 17-20
- Jorán	2 Rs 8,16-24	2Cr 21
- Ocozías	2Rs 8,25-29; 9,21-29	2Cr 22,1-9
- Atalía	2Rs 11	2Cr 22,10-23,21
- Joás	2Rs 12	2Cr 24
- Amasías	2Rs 14,1-14,17-22	2Cr 25
- Ozías	2Rs 15,1-7	2Cr 26
- Joatán	2Rs 15,32-38	2Cr 27
- Acaz	2Rs 16	2Cr 28
- Exequias	2Rs 18-20	2Cr 29-32
- Manasés	2Rs 21,1-18	2Cr 33,1-20
- Amón	2Rs 21,19-26	2Cr 33,21-25
- Josías	2Rs 22,1-23,30	2Cr 34-35
- Joacaz	2Rs 23,31-35	2Cr 36,1-4
- Joaquím	2Rs 23,36 – 24,7	2Cr 36,5-8
- Joaquín	2Rs 24,8-17; 25,27-30	2Cr 36,9-10
- Sedecías	2Rs 24,18-25,21	2Cr 36,11-21

Al observar este cuadro, la historia del Cronista parece una repetición de la historia deuteronomista. Por lo demás, una lectura más atenta y crítica, permite constatar que se trata de otra versión de la historia de Israel. El cronista modifica, acrecienta y excluye varios materiales de los deuteronomistas. Por ejemplo, modifica datos sobre la descendencia de Saúl: él no deja heredero alguno 1Cr 10,6; cf. 2Sm 2,10; 21,7-9). Y el Cronista incluso omite toda la historia del reino del Norte e inserta la larga descripción de la función del personal encargado del culto y de la administración en el tiempo de David (1Cr 23,1-27,34). A fin de cuentas, ¿cuál es la historia verdadera?

2. Leyendo los libros de las Crónicas a la luz de la historia deuteronomista

Estableciendo una comparación general entre los libros de Samuel y Reyes y los libros de las Crónicas, es posible identificar algunas importantes diferencias, intenciones y teología del Cronista.

El primer libro de las Crónicas

— Listas genealógicas de Adán hasta David (1-8)[3]: el Cronista da mayor importancia y describe detalles sobre la descendencia de Judá, antepasado de David (2,1-4,23)), y la de Leví(6). El origen de David remonta hasta el comienzo de la humanidad. Él conquistó y transformó la ciudad de Jerusalén en la capital de Israel y ahí colocó el arca, transformándola en ciudad santa. Hasta, incluso, el servicio y la organización de los levitas son ligados a David en la genealogía de los cantores (6,16-32).

— Los habitantes de Jerusalén, después del exilio (9,1-34): el texto dedica especial importancia a los levitas que ejercen las funciones de portero, cantor y responsable por los objetos de culto. Esas funciones son descritas como servicios establecidos por David y Samuel (v.22). Y todos los levitas mencionados habitan en Jerusalén, la ciudad santa (v.34).

— El origen y la muerte de Saúl (9,35-10,14): las genealogías de Crónicas llegan hasta Saúl como introducción a la historia de David, el héroe del Cronista. Saúl, al contrario de David, muere como rey infiel (v.13) y no deja heredero alguno (v.6; cf. 2 Sm 2,10; 21, 7-9).

— La unción de David como rey de Israel (11,1-3): el Cronista describe a David como el único rey ungido por todo Israel, de acuerdo con la palabra de Javé. Y omite los relatos referentes al reinado de David en Hebrón como rey de Judá durante siete años y medio, en tanto que Isbaal reinaba en el resto de Israel. No menciona tampoco el asesinato de los descendientes de Saúl (2Sm 1-4).

— La conquista de Jerusalén (11,4-9): el texto muestra la toma de Jerusalén realizada por todo Israel, modificándose así la versión de 2Sm 5,6, según la cual la ciudad fue conquistada solamente por David y su ejército personal.

— La lista de las tribus, de los valientes y de los seguidores de David en la lucha (12): en este relato, sin paralelo en 2Sm, el autor menciona la tribu de Leví, suministrando a David con cuatro mil seiscientos hombres (v.27).

— El traslado del Arca a Jerusalén (13): el autor aumenta la historia de una asamblea general convocada por David (v.1-4; cf. 2Sm 6). Todo el pueblo, especialmente los sacerdotes y los levitas, deciden sobre el transporte del Arca hacia la ciudad de Jerusalén. Ésta pasa a ser ciudad santa y el centro religioso de todo el pueblo de Israel.

— La victoria sobre los filisteos (14,8-17; cf. 2Sm5,17-25): David es exaltado entre las naciones: "La fama de David se expandió por todas las regiones y Yahweh volvió a ser temido por todas las naciones" (14,17).[4]

— La ceremonia del traslado del Arca (15-16; cf. 2Sm 6): el cronista desarrolla y acrecienta un largo relato sobre la procesión festiva y religiosa con ocasión de la transferencia del Arca hacia Jerusalén. Es fácil percibir que el destaque mayor en la ceremonia, es dado a los levitas, de acuerdo a la orden de David:"el arca de Yahweh sólo puede ser trasladada por los levitas, ya que Yahweh los escogió para cargar el arca del Señor y estarían siempre a su servicio" (15,2). "David colocó frente al arca de Yahweh a levitas, encargados del servicio para celebrar, glorificar y alabar a Yahweh, Dios de Israel" (16,4).

— La profecía de Natán (17): el Cronista reproduce aquí el relato de 2Sm 7,1-17, sin embargo modifica el texto y deja de lado algunas frases, como 2Sm 7,14: "yo seré para él un padre y él será para mi un hijo: si él hiciere el mal, lo castigaré con vara de hombre y con aceites de hombres". Es eliminada la posibilidad de una conducta de un rey-mesías, descendiente de David.

— Las guerras de David (18-20): el Cronista omitió muchas informaciones contenidas en el relato de 2Sm 9-1Rs 2, sobre el reinado de David. Son las informaciones negativas y desfavorables a David y a la familia real, como el adulterio del rey (2Sm 11,1-12,25), el incesto y el asesinato de Amnón (2Sm 13-14), la revuelta de Absalón (2Sm 15-19), la revuelta de Sibá

---

[3] Todas las citas que aparecen sin la indicación del libro correspondiente en este ítem , fueron tomadas del Primer Libro de las Crónicas.

[4] Las citas bíblicas transcritas en este artículo, siguen, con algunas modificaciones, la traducción de la *Biblia de Jerusalén,* São Paulo, Paulus, nueva edición, revisada y ampliada, 2002.

(2Sm 20,1-3) y el asesinato de Amasá (2Sm20,4-22). El Cronista conservó y relató únicamente los combates y las victorias de David, preservando así su imagen gloriosa.

— El empadronamiento (21,1-22,1): el texto de 2Sm 24,1-25 fue releído y reproducido con el objetivo de explicar la elección de Jerusalén, ciudad de los jebuseos, como lugar de la construcción del futuro templo.

— Los preparativos para la construcción del templo (22,2-19): los extranjeros reclutados entre los emigrantes fueron sometidos a trabajos forzados, lo que ocurrirá nuevamente en el reinado de Salomón (Cr 2,16-17). De estos trabajos, el Cronista preserva a los israelitas, disonando de los textos antiguos como 1Rs 5,27 y 11,28.

— La organización del templo (23-26): la información con cuatro capítulos no tiene paralelo en los libros de Samuel y de los Reyes. Resaltando la organización del templo y detallando la función de los levitas y sacerdotes, el Cronista muestra que el centro del proyecto del reino está en el culto y en el templo.

— La última asamblea convocada por David (28-29): David anuncia a Salomón como su sucesor y el ejecutor de su proyecto de construcción del templo. En las exhortaciones, ofrendas y oraciones, David atribuyó importancia divina a las nuevas instituciones y al esplendor del templo. En este relato de la sucesión de David, el Cronista omite la historia de la disputa y de la intriga entre Adonías y Salomón (1 Rs 1-2).

Segundo libro de las Crónicas

— El reinado de Salomón (1-9)[5]: la intención del Cronista al describir el reinado de Salomón, es presentarlo como un gran rey y el constructor del templo. Su riqueza y prosperidad son consideradas como bendiciones de Dios. Para engrandecer, aún más, la figura de este rey, el Cronista modifica u omite memorias de hechos históricos con el objetivo de eliminar cualquier falta en la conducta del gran monarca. No menciona, por ejemplo, el casamiento del rey con la hija del Faraón, ni tampoco la poligamia, la idolatría o la revuelta de Jeroboám. De acuerdo con la historia contada por el Cronista, Salomón no sacrificaba en los lugares altos, contradiciendo 1 Rs 3,3.

— En la conclusión de la oración de Salomón: en 1Rs 8,51-53 hay algunas referencias a la salida de Egipto, a Moisés y al pueblo elegido. El Cronista, entretanto, omite esas informaciones y acrecienta una cita del Salmo 132 en que se hace memoria de la entrada del arca en Jerusalén y de la alianza davídica, enfatizando, así, la importancia de la dinastía davídica (6,40-42). Una vez terminada la oración, Salomón, según la tradición contenida en el libro de los Reyes, bendice al pueblo (1Rs 8,54-61), lo cual no ocurre en la narrativa cronista. Probablemente, esta omisión se deba al hecho de que, en el post-exilio, la bendición estaba en las manos del sacerdote (cf. Nm 6,23-27).

— Reinado de Roboán (10-12): con la finalidad de reforzar el templo de Jerusalén como único lugar de culto, el Cronista habla de la migración de los sacerdotes, levitas e israelitas fieles a Javé, de Israel hacia Judá y Jerusalén. "Los sacerdotes y los levitas que se hallaban en todo Israel, dejarán su territorio para establecerse junto a él. Los levitas, en efecto, dejarán sus pastos y sus propiedades y vendrán a morar en Judá y en Jerusalén, porque Jeroboám los excluirá del sacerdocio del Señor."(11,13-14) Para el Cronista, Judá y la dinastía davídica constituyen la única realeza y detentan la bendición de Dios, por esto su interés se vuelve, exclusivamente, para la historia de Judá.

— Reinado de Abías (13): "Abías se levantó en lo alto del monte Semaráyim, situado en la montaña de Efraín, y exclamó: '¡Jeroboám y ustedes todos, todo Israel, oíganme!¿Acaso no saben que Yahweh, el Dios de Israel, dio a David para siempre la realeza sobre Israel? Es una alianza irrevocable para él y para sus hijos' (...)Nuestro Dios es Yahweh, y no lo aban-

---

[5] Las citas que aparecen sin indicación de su libro respectivo, pertenecen al Segundo libro de Crónicas, tema de este ítem.

donaremos: los hijos de Aarón son sacerdotes al servicio de Yahweh y los levitas son los oficiantes." (13,4-5.10) El discurso es una composición propia del Cronista. Él utiliza un acontecimiento del pasado para transmitir una enseñanza a los habitantes de Samaría, evidenciando que Judá posee la única realeza, el único y verdadero Dios, el único sacerdocio y el único lugar de culto.

— Reforma de Asá (14-16): El reinado de Asá es presentado en el Primer Libro de los Reyes en pocos versículos (15,9-24), mientras que en el libro de las Crónicas, se extiende por tres capítulos. La valoración de su reinado es debida a su reforma religiosa: Asá hizo lo que era bueno y justo a los ojos de Yahweh, su Dios. Eliminó los altares del extranjero y los lugares altos., despedazó las estelas, destruyó los 'aserás', ordenó a los judíos que buscasen a Yahweh, el Dios de sus padres, y practicasen la Ley y los mandamientos" (14,1-3). La reforma comprende la eliminación de otras divinidades y la renovación de la alianza.

— Reforma de Josafat (17,1-21,1): La descripción del reinado de Josafat, excepto el capítulo 18, es exclusiva del Cronista. Nosotros añadimos, se destaca la importancia de la observancia de la ley: " se pusieron a enseñar en Judá, llevando consigo el libro de la ley de Yahweh, y recorrieron las ciudades de Judá, instruyendo al pueblo" (17,9). Él hizo una reforma colocando a la ley como el centro de la vida de las personas: "Josafat estableció en Jerusalén sacerdotes, levitas y cabezas de familias israelitas, a fin de promulgar las sentencias de Yahweh y juzgar los procesos" (19,8).

— Reinado de Joram, Ocozías, Atalía y Joás (21,2-24,27): los reyes Joram y Ocozías hicieron una alianza con los reyes de Israel (21,6; 22,2-6), y dejaron de ser fieles a Yahweh, lo que ocasionó varias desgracias. Judá perdió el control sobre Edom (21,8-10), los filisteos y los árabes invadieron el país (21,16-17), Joram quedó enfermo y Ocozías fue asesinado (22,7(. Atalía, princesa del Norte, hija de Acab y Jezabel, mató a los descendientes de la casa de Judá, sobreviviendo únicamente Joás. Ella asumió el trono por seis años (22,10-12). El sacerdote Yehoyadá convoca "los levitas de todas las ciudades de Judá y a los jefes de familia israelitas. Vinieron a Jerusalén y toda esta magna asamblea concluyó en una alianza con el rey en el templo de Dios" (23,2-3). El sacerdote consiguió destronar a Atalía y recolocar el poder en las manos de un descendiente de la casa davídica: Joás. En este hecho, los sacerdotes y los levitas asumen un papel importante (23,6-11). La influencia del sacerdote Yehoyadá y de los levitas, continuò en la reforma religiosa emprendida después del asesinato de Atalía, con la restauración del templo y del tributo(24,1-16). Por lo demás, después de la muerte del sacerdote, Joás se volvió infiel, provocando, una vez más, la ira de Yahweh, causando nuevas desgracias, como la invasión de los arameos y la muerte de Joás (24, 17-27).

— Reinado de Amasías, Ozías, Jotam y Acaz (25-28): al describir la historia de estos reyes, el esquema es semejante: si el rey fuera fiel a Yahweh, él sería recompensado; si él fuera infiel, caería en desgracia. Veamos la historia de Amasías: inicialmente él oyó al enviado de Dios, pero después se opuso al profeta, lo que resultará en su destrucción (25, 5-24). En la historia de Ozías existen otras variantes. En tanto él se preocupa de Yahweh, las cosas le van bien (26,5), pero su orgullo lo lleva a la perdición (26,16). En esta historia se destaca la fidelidad de los sacerdotes aaronitas. Repudiando al rey Ozías, los sacerdotes protestan diciéndole: "No es a ti a quien compete incensar a Yahweh, sino a los sacerdotes descendientes de Aarón, consagrados para este oficio" (26,18). Jotam, a su vez, hizo lo que era agradable a los ojos de Yahweh, y su reinado fue bendecido con riqueza y victorias contra los enemigos (27,1-9). Ajaz "no hizo lo que era agradable a los ojos de Yahweh, como lo había hecho David, su antepasado" (28,1). Él imitó la conducta de los reyes de Israel, provocando la desgracia. Ajaz profanó el templo, construyó lugares altos en todas las ciudades de Judá y ofreció sacrificios a otras divinidades (28,22-25).

— Reforma de Exequias (29-32): En el Segundo Libro de los Reyes hay una pequeña noticia sobre la reforma religiosa en el tiempo de Exequias (2Rs 18,4). En la obra del Cronista, se desenvuelve en tres capítulos (29-31), comprendiendo la purificación del templo y de las personas, la celebración solemne de la Pascua y la organización del servicio. Algunos detalles reflejan el contexto socio-religioso del post-exilio, como la unión de cantores y levitas

(2Cr 29,12-15), la consolidación de la ley del puro y del impuro (30,15-20) y el hecho de que los levitas asumieran funciones exclusivas de los sacerdotes, fortaleciendo su posición en el culto (29,29-36; 30,21-27). Y todavía más. El reinado de Exequias destaca la importancia de la ley, del culto y del templo.

— Reinado de Manasés y Amón (33): en el Segundo Libro de los Reyes, hay una presentación del reinado de Manasés de manera totalmente negativa. Pero en el Segundo Libro de las Crónicas, además de la infidelidad de Manasés (33, 1-10), contiene también informaciones sobre su cautiverio y su conversión, culminando con una seria reforma en su reino. Por esto, en señal de bendición, él reinó cincuenta y cinco años y no vio la desgracia de su reino. Este texto puede ser leído en la óptica de la teología de la retribución. Después de la muerte de Manases, su hijo, Amón, fue coronado rey de Judá. Pero él "hizo el mal, a los ojos de Yahweh, como había hecho su padre Manasés" (33,22). Y, por no convertirse, atrajo sobre sí la desgracia: "sus siervos tramaron contra él y lo mataron en palacio" (33,24).

— Reforma de Josías (34-35): el Cronista sigue el relato del Segundo Libro de los Reyes (22-23), sin embargo minimizó la figura de Josías frente a la grandeza de la reforma religiosa emprendida por Exequias. En la restauración del templo, del clero y del culto, los levitas adquirieron funciones destacadas, lo que no ocurrió en el relato de la historia deuteronomista.

Fin de la monarquía: Joacaz, Joaquín, y Sedecías (36). Después del reinado de Josías, hayan capítulo conclusivo sobre los últimos cuatro reyes de Judá, procurando explicar el exilio, y sobre el edicto de Ciro, dejando en el aire la esperanza:"¡así habla Ciro, rey de Persia: Yahweh, el Dios del cielo, me entregó todos los reinos de la tierra; él me encargó construir para él un templo en Jerusalén, en la tierra de Judá. Todo aquel que, entre ustedes, pertenezca a todo su pueblo, que su Dios esté con él y que se dirija hacia allá!" (36,23).

3. Teología de los libros de Crónicas[6]

La historia no es el hecho, sino una interpretación del acontecimiento a partir del punto de vista de quien narra. Las modificaciones y las añadiduras presentados en la historia Cronista, revelan el proyecto y la teología del grupo que escribió estos relatos.

a. Templo, culto y torá

La obra cronista presenta una historia sobre el templo de Jerusalén y el culto que ahí debe ser celebrado, conforme a las prescripciones de la torá. En el centro del reinado de David y Salomón, está la construcción y la organización del templo (1 Cr 22,2-26,32; 2Cr 1,18-8,16). La historia de los reyes de Judá es vista a través de la óptica del templo y del culto. El templo es una de las preocupaciones más importantes de Joás y de Josías (2Cr 24,4; 34,8-13). Los reyes Asá, Josafat, Ezequías, Manasés y Josías son presentados como reformadores del templo (2Cr 14,2-4; 15,8-15; 29,3-36; 33,11-17; 34,3-7.29-33). El Cronista sitúa al templo en continuidad con la 'carpa del encuentro', el antiguo santuario instituido por Dios en el Sinaí (Ex 25; 1Cr 16,37-42). Esta ligazón, tiene la función de legitimar el templo y la ciudad de Jerusalén como el único local de culto. De igual forma, el Cronista da una resonancia central a David, como fundador del templo y del culto en Jerusalén.

b . Dinastía davídica

En la historia cronista, la narrativa de la realeza davídica ocupa otro polo central. La historia anterior a David, aparece reducida a una lista genealógica desde Adán hasta Saúl (1

---

6 Cf. Roddy Braun, *I Chronicles*, Waco, Texas, Word, 1986, p.xxix-xli (Word Biblical Commentary, 14).

Cr 1,10). La realeza de Saúl fue rechazada en beneficio de la realeza de David. La vida y los hechos de David, son idealizados, exentos de cualquier falta. Él es presentado como el rey que transformó la ciudad de Jerusalén en ciudad santa y preparó, en los mínimos detalles, la construcción del templo y la organización de su funcionamiento. En estos relatos, Salomón es escogido para reinar en lugar de David (1 Cr 28,5; 29,23). Para el Cronista la única monarquía legítima es la de Jerusalén (2 Cr 13,4-12). Los sucesores de David deben ser fieles a él, al culto y al templo. La desobediencia, al contrario, causa desgracia y destrucción.

c . Teología de la retribución

Bendiciones y maldiciones son concedidas por medio de la obediencia o de la desobediencia a Yahweh, en relación a la torá, al culto y al templo. Ésta es la teología de la retribución, la cual puede ser bien ejemplificada en el consejo, que fue colocado en boca de David, dirigido a Salomón: "Y tú, Salomón, hijo mío, conoce al Dios de tu padre y sírvelo de todo corazón con ánimo dispuesto, puesto que Yahweh sondea todos los corazones y penetra todos los designios del espíritu. Si lo procuras, Él se dejará encontrar por ti, pero si lo abandonares, Él te rechazará por siempre." (1 Cr 8,9).

La narrativa de Crónicas aparece construida con términos como "buscar a Dios", "humillarse", "practicar lo que es bueno, justo y verdadero delante de Dios", y con términos opuestos, como "practicar la infidelidad", "abandonar a Yahweh", "despreciar la palabra de Yahweh ". La historia de los reyes ejemplifica esta estructura teológica. Los reyes que fueron fieles alcanzaron éxito y un reinado muy largo, por ejemplo Salomón, Asá, Josafat, Exequias, Manasés y Josías. Al contrario, los reyes infieles atrajeron las desgracias, destrucción y muerte, entre esos están Jorán, Ocozías, Amasías, Ozías, Acaz y Amón.

d. Levitas

La importancia del culto y del templo creó otro realce en la obra cronista: los levitas, al servicio del pueblo. Frente a la rivalidad entre los levitas y los sacerdotes, la historia de los libros de las Crónicas, tienen el objetivo de legitimar la presencia y la función de los levitas. Ellos aparecen como escogidos de Dios, para cargar el arca de Yahweh y servir en el templo (1 Cr 15,2; 23,28-32; 2Cr 35,3). Ellos eran porteros, guardianes del templo, cantores y llegan a participar de la preparación y realización de los sacrificios (2Cr 29,32-34).

e. Todo el pueblo

La idea de "todo el Israel" es muy frecuente en el libro de las Crónicas (1Cr 11,1; 12,39-41); 2Cr 13,4; 31,1). Significa el pueblo unificado. Israel es la reunión de las doce tribus. El sistema de las doce tribus tiene continuidad en la monarquía. El Cronista es contrario a la separación entre el Norte y el Sur. Varios reyes atraerán desgracias sobre sí, por haber imitado la conducta de los reyes de Israel, específicamente de Acab (2Cr 21,6; 22,3-5; 28,2).

4. Autoría, redacción y fecha[7]

La historia presentada en los libros de las Crónicas tienen la finalidad de justificar y dar legitimidad al culto, al templo de Jerusalén y a su organización, especialmente en cuanto al papel de los levitas. Probablemente, se trata de escritos de grupos de levitas(1Cr 6,16-32;

---

[7] Cf. Steven L. McKenzie, "The Chronicler as Redactor", en M. Patrick Graham y Steven L. McKenzie (editores), *The Chronicler as Author – Studies in Text and Texture*, Sheffield, 1999, p. 70-90 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 263).

9,34; 12,27; 2Cr 11,13-14; 19,8; 23,6-11).[8] Los autores presentan un relectura de la historia a partir de las fuentes existentes. Ellas reordenan los hechos, modificándolos a veces, en función de sus objetivos.

Los historiadores de Crónicas citan sus propias fuentes, lo cual no era común en aquella época. He aquí las fuentes citadas: los libros de los Reyes de Judá y de Israel (2Cr 16,11; 2Cr 27,7), los libros de los Reyes de Israel (1Cr 9,1), las actas de los reyes de Israel (2Cr 33,18), el 'midrash' del libro de los reyes (2Cr 24,27), los anales del rey David (1Cr 27,24), las historias de Samuel (1Cr 29,29), del profeta Natán (1Cr 29,29), de Gad (1Cr 29,29), del profeta Semeias y del vidente Ado (2Cr12,15, los hechos de Jehú, hijo de Hananí (2Cr20,34), de Hozay (2Cr 33,19), la profecía de Ajías de Silo (2Cr9,29), la visión del vidente Yedó (2Cr 9,29), del profeta Isaías, hijo de Amós (2Cr 32,32), el 'midrash' del profeta Iddó (2Cr 13,22) y un documento escrito por el profeta Isaías, hijo de Amós (2Cr 26,22).

Los documentos más importantes de esta historia fueron los libros de Samuel y de los Reyes. Ciertamente, el autor usó comentarios sobre estos libros, algunos documentos de las tradiciones proféticas y otros textos del Antiguo Testamento: las listas genealógicas sacadas del Génesis, Éxodo, Números, Josué y Rut. En algunos capítulos de Crónicas encontramos textos sacados del libro de los Salmos.[9]

Algunas informaciones pueden ayudarnos a situar la fecha de composición de la historia cronista:

- Mención sobre el imperio persa (2Cr 36,20) Este imperio dominó Israel alrededor del 538 a.C.
- Esdras 1,1 y citado en 2Cr 36, 22-23.
- Nehemías 11,3-19 está en la base de 1Cr 9,2-17. Los libros de Nehemías y Esdras fueron escritos entre 450 y 400 a.C.
- El libro del Sirácida 47,8-10, escrito alrededor del 190 a.C., presupone la existencia del libro de las Crónicas (1Cr 16,4ss).

Los elementos que acabamos de presentar sitúan la fecha inicial y el límite final de los libros de Crónicas entre el 400 y el 200 a.C. Es un período muy extenso. Por lo demás, el objetivo de legitimar el templo de Jerusalén como único lugar de culto, y la valorización y consolidación del servicio de los levitas son fuertes indicadores para una fecha alrededor del 350 a.C.[10] Para mejor entender esta historia, su proyecto y su teología, vamos a conocer la tierra de donde ella nació.

5. La base de la historia de las Crónicas

Alrededor del 539 a.C., Persia conquistó Babilonia. La estrategia política de Ciro, rey de Persia, es la de conceder autonomía religiosa y cultural a los pueblos sometidos. Poco a poco, a los pueblos dominados les fueron devueltas sus tierras, con el objetivo de reorganizar la comunidad en torno a la religión.

Los persas tenían un sistema de administración y cobranza de impuestos, muy perfeccionado. Las regiones dominadas estaban divididas en 'satrapias', y cada una de ellas estaba subdividida en provincias. Judá pertenecía a la 'satrapia' "Más allá del Río" o Transéufrates, que incluía a Siria y a Palestina. La comunidad judaica restaurada, quedó dividida en esferas cívicas y religiosas, bajo la responsabilidad de un gobernador y de un sacerdote-jefe.

---

8 La opinión de que el conjunto Crónicas-Esdrás-Nehemías se atribuya a un mismo autor es, hoy en día, muy cuestionada. Cf.S. Japhet, *1 & 2 Chronicles,* Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p.3-4 (Old Testament Library).

9 Cf. Howard N. Wallace, "What Chronicles has tos ay about Psalms", en M. Patrick Graham & Steven L. McKenzie (editores), *The Chronicler as Author – Studies in Text and Texture*, Sheffield, 1999, p. 267-291 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 263).

10 Algunos estudiosos sitúan una fecha posterior, llegando hasta el año 200 a.C., considerando los libros de las Crónicas como una respuesta frente al avance y la progresiva influencia del helenismo (Georg Steins, *Introdução ao Antigo Testamento,* São Paulo, Loyola, 2004, p. 210-222).

Después del decreto de Ciro, un grupo fue enviado por la corte persa hacia Judá, con el objetivo de restablecer l a comunidad. Al frente de esta misión estaba Sasabassar, descendiente de la casa davídica (1Cr 3,17-18). Poco se sabe sobre esta primera delegación. Allá por el año 520 a.C., surgieron conflictos en la región de Transéufrates. Esto reforzó la intención de los persas de fortificar Judá como barrera militar contra Egipto. En este período, Zorobabel y Josué fueron enviados a Judá (Esd 2,2b-7; Ne 7,6-72a).

El templo fue reconstruido entre los años 520 y 515 a.C. (Ag 1,1-2,9; Zc 4,8-9). Los samaritanos fueron impedidos de participar en la reconstrucción del templo. A pesar de las protestas de los samaritanos y de varios grupos judíos de palestina, la reconstrucción del tempo fue concluida (Esd 4-6). El templo, entretanto, reconstruido en medio de las ruinas, no era suficiente para controlar los conflictos existentes en la región .

Por esto, los persas enviaron a Nehemías (445-430 a.C.) como gobernador de la provincia de Judá. El objetivo era fortificar a Jerusalén y reorganizar la administración de la región. Él reconstruyó las murallas de Jerusalén y desarrollo un proyecto de urbanización. La administración y el comercio imperiales fueron reforzados. Las medidas políticas y económicas alcanzaron también a la comunidad cultual. Nehemías exigió la estricta observancia del sábado (Ne 13,15-22), prohibió el casamiento con mujeres extranjeras, incluyendo a las samaritanas (Ne 13,23-27).

El fortalecimiento de Jerusalén como centro socio-político y religioso, creó conflictos con Samaría y con los pueblos vecinos. En el post-exilio, en una fecha que no es posible precisar, fue creado el templo de los samaritanos en el Monte Garizim, el cual se apoyaba en la ley y en la figura de Moisés. Una vez que el templo fue el centro del pago de tributos, Garizim se volvió un fuerte competidor del templo de Jerusalén. Creció, entonces, la hostilidad y la enemistad entre los dos pueblos[11]. En la tradición del Cronista hay una fuerte tendencia a legitimar la centralidad del templo de Jerusalén, substituyendo la figura teológica de Moisés por David, considerado el fundador e idealizador del templo de Jerusalén (Cf. 1 Rs 8,51-53; 2Cr 6,40-42).

Nehemías también tomó medidas referentes a la organización y al funcionamiento del templo. El libro de Malaquías nos relata los conflictos entre los sacerdotes sadoquitas y los levitas, que exigían espacio y reconocimiento en sus funciones.[12] Nehemías estipuló que los levitas, asistentes del templo, debían recibir las ofrendas que garantizasen su subsistencia (Ne 13,10-14,30). En nuestros libros de las Crónicas hay una tendencia favorable a los levitas, dejando entrever una cierta animosidad con los sacerdotes oficiales (2Cr 29,29-36). Posteriormente, los levitas son fortalecidos: los cantores y los guardas del templo, que estaban separados, pasan a formar parte de este grupo (Ne 7,44-45; Esd 2,41-42; 1Cr 6,1-38; 2Cr 29,12-15).[13]

Esdras llegó a Judá como escriba de la ley del Dios de los cielos (Esd 7,12); él "estaba autorizado para instituir jueces (...) los cuales debían juzgar y decidir el proceso, de acuerdo con esa ley"[14] Su reforma tuvo como meta principal la centralización del culto en el templo de Jerusalén. Su atención estaba centrada en la comunidad del pueblo de Dios, como destaca el Cronista: todo el pueblo – el grupo de los elegidos. Esdras exigió la pureza del pueblo escogido; expulsó de Judá, a las mujeres extranjeras y a las criaturas nacidas de ellas (cf. Esd 9,1-10.44); impuso el divorcio a todos los hombres judíos casados con mujeres de otras nacionalidades. Esto porque era considerado judío, apenas quien fuese hijo de mujeres judías

---

11 Para profundizar este asunto, cf. El artículo "Moisés o David? – Leyendo el libro de las Crónicas", por Sandro Gallazzi, *Ensayos sobre o pós-exílio – Os mecanismos de opressão*, vol.1, Macapá,2003, p.52-103.

12 Para este asunto ver Shigeyuki NAKANOSE y Enilda PEDRO, *Como ler o livro de Malaquías – Defender a tradição ou a vida?*, São Paulo, Paulus, 1996.

13 Christine Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, Sheffield, 1998, p.60-71 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 291).

14 Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos – Da época da divisão do reino até Alexandre Magno*, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, vol.2, 1997, p. 484.

(cf. Esd 9,1-2). Además de eso, estableció algunas leyes, las cuales, progresivamente fueron restringiendo la participación de mujeres en la comunidad (cf.Lv 12; 15,18-23).

El código de santidad (cf. Lv 17-26), así como las leyes referentes a la pureza, fueron releídos y reforzados. La estricta observancia de la ley de Dios, se transformó en un medio para la salvación. La ley de Dios, se convirtió en ley del rey (cf. Esd 7,25). No observarla, implicaba castigo político: "todo aquel que no cumpla la ley de tu Dios con exactitud, que se le aplique la sentencia, es decir, la muerte, el destierro, una multa o la prisión" (Esd 7,26).

La base principal de la organización social del Estado, en el período del segundo templo, era la ley de la pureza. La sociedad estaba dividida entre puros e impuros, santos y pecadores, justos e injustos. La santidad se convirtió en un elemento de separación de las personas entre sí, de las cosas y de los animales. Por lo demás, ahora, la santidad estaba bajo el control de los sacerdotes, mediante los ritos purificadores.

Para sostener el sistema de lo puro y de lo impuro, se acentuó la teología de la retribución. Esta teología afirma que Dios bendice a la persona justa con riqueza, una vida larga y la descendencia, pero, sin embargo, a las personas injustas, Él castiga con pobreza y sufrimiento. De acuerdo con esta lógica, las personas ricas son bendecidas por Dios, en cuanto a los pobres son más bien maldecidas. Ésta es la perspectiva teológica adoptada por el autor Cronista.

En el tiempo de Esdras y Nehemías, el código de santidad, contenido en el libro del Levítico, fue retomado y reformulado. En este tiempo, se constituyó el Estado Judaico. Esto formaba parte del proyecto de los dominadores persas. Ellos actuaron como los "grandes benefactores", facilitaron, económica y políticamente, el retorno de los exilados, incentivaron la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén.[15] Propiciaron la creación de una provincia independiente y, bajo Esdras, introdujeron las leyes judaicas. En fin, ellos favorecieron la creación de una teocracia, cuya base fundamental fue la ley y el templo. Ésta era una estrategia eficaz para controlar y calmar a los pueblos sojuzgados.[16]

La ley y la teología de la retribución aseguraban una comunidad bien definida y purificada. Para los persas, la organización cultual de los israelitas garantizaba un gobierno pacífico y fiel. En este contexto, el templo era el principal responsable para la recaudación de los tributos. De hecho, la arqueología comprueba el crecimiento del excedente de Judá entre 450 y 333 a.C.[17] La riqueza, la abundancia y la producción de excedentes en este período, se reflejan, según la descripción del Cronista, en la riqueza que había en el templo (cf. 1Cr 29,1-9).[18] Es muy probable que una de las preocupaciones del Cronista, sería en relación con el excedente del templo. Por esto, garantiza la legitimidad para la recaudación de los tributos y el papel de los levitas como responsables por el templo y sus mayores beneficiarios (1Cr 29; 2Cr 31).[19]

Consideraciones finales

Al inicio de este estudio lanzamos una pregunta: ¿Cuál es la historia verdadera? ¿La deuteronomista o la cronista? La historiografía cronista escribe no lo que fue la historia, sino lo que debería haber sido. Ella idealiza el pasado, para mostrar cómo debe ser la vida en el momento presente. El autor retoma la realeza teocrática de la casa davídica con el objetivo

---

15 Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica,* São Paulo, Paulinas, 1988, p.396.

16 Hans Kippenberg, *Religião e formação de classes na antiga Judéia,* São Paulo, Paulinas, 1988,p.64.

17 Carol L. Meyers y Eric M. Meyer, *Haggai, Zechariah 9-14,* Garden City, Dobleday, 1993, p.22-26 (The Ancor Bible, 25b).

18 Cf. Gary N. Knoppers, "Treasures Won ans Lost: Royal (Mis)appropriations en Kings and Chronicles", en M. Patrick Graham y Steven McKenzie (editors), *The Chronicles as Author – Studies in Text and Texture,* Sheffield, 1999, p.313-659 (The New Interpreter's Bible, 3).

19 Leslie C. Allen, *The First and Second Books chronicles – Introduction, Commentary and Reflections,* Nashville: Abingdom Press, 1999, p.313 – 659 (The New Interpreter's Bible, 3).

de recordar a sus contemporáneos cómo debe ser la celebración del culto, la importancia y la centralidad del templo de Jerusalén, del papel de los levitas, de la obediencia a la ley de Dios y de la esperanza en la retribución.

La historia cronista no apunta hacia una esperanza mesiánica ni apocalíptica. Su obra es una meditación sobre el pasado para ofrecer una orientación para el momento presente. Al presentar su versión de la historia, el Cronista, de acuerdo con sus objetivos, propone al pueblo de Israel, el camino a seguir: la ley, el templo y el culto, considerando la importancia de los levitas.

Shigeyuki Nakanose
Rua Verbo Divino 993
São Paulo/SP
04719-001
Brasil

cbiblicoverbo@uol.com.br
www. cbiblicoverbo.com.br

Reseñas

Volkmar Fritz, *Die Entstehung Israels im 12 und 11.. Jahrhundert v. Chr.* (=El origen de Israel en los siglos 12 y 11 a.C.), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1996 (Biblische Enzyklopädie, Vol. 2, serie editada por Walter Dietrich y Wolfgang Stegemann)

La obra a ser analizada, forma parte de una nueva serie alemana, denominada *Enciclopedia Bíblica,* con previsión de 12 volúmenes – 9 dedicados a la época del Antiguo y 3 al del Nuevo Testamento -, el cual pretende reunir los más recientes resultados de la investigación bíblica en las áreas de la historia, arqueología, literatura y teología. Los autores responsables por los volúmenes son especialistas de renombre en el área bíblica. El período de los orígenes de Israel es tratado en los dos primeros volúmenes de la serie. El primer volumen está dedicado a la prehistoria de Israel (Die Vorgeschichte Israels) y aborda los sucesos desde los orígenes hasta el final del siglo 13 (Subtítulo: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Cr. = Desde los inicios del pueblo hasta el fin del siglo 13 a.C.). Su autor, Niels Meter Lemche, es conocido especialmente por su obra Early Israel, *Anthropological and Historical Studies on the Israelita Society Befote the Monarchy* (1985, Vetus Testamentum Supplements,37), en la cual defiende la tesis de que la sociedad israelita surgió como una evolución natural de la sociedad cananea urbana del Bronce Reciente.

El autor del segundo volumen, Volkmar Fritz, quizás sea poco conocido del público brasileño y latinoamericano. Volkmar Fritz se destaca por su extensa investigación arqueológica (especialmente eb Tel Masos, en el Neguev), topográfica, demográfica y arquitectónica desde los inicios de la historia de Israel en Palestina. Pero el autor también investigó en el trabajo exegético, especialmente en el libro de Josué. Las obras más conocidas son su monografía sobre los templos en Israel (*Tempel und Zelt,* 1977), su introducción a la arqueología (*Einführung in die Biblishe Archäologie,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985 (2ª edición en 1993); editada en inglés por Sheffield, en la serie *Journal of the Study of the Old Testament – Supplements,* vol.172, 1996), su estudio sobre las ciudades antiguas en Israel (*Die Stadt im alten Israel,* manchen: C.H. Beck, 1990; 1995 en inglés por Sheffield) y su comentario sobre el libro de Josué *Das Buch Josué* (1994, en la serie Handbuch zum Alten Testament). Actualmente V. Fritz es responsable del Instituto Alemán de Arqueología, en Tierra Santa.

Después de esta pequeña introducción del autor, pasamos al contenido de la obra a ser recensionada. Está dividida en 4 capítulos: I: la visión bíblica de la época; II: La reconstrucción histórica de la época; III: La literatura de la época; y IV: La importancia teológica de la época. Esta estructura, por lo demás, caracteriza toda la serie. En ella se evidencia una tendencia: quererse confrontar la visión bíblica y la visión no bíblica, en especial la arqueológica, de las diversas épocas, además de atribuir a cada época, literatura y teología propias. En verdad, la serie tendrá mucha novedad que ofrecer. ¡Pasemos a la presentación de los diversos capítulos!

1. La visión bíblica de la época (p. 11-62)

Este capítulo reproduce, inicialmente, el contenido de los textos bíblicos Nm 21-36 (estadía en la Transjordania), Dt 1-34 (discurso de despedida de Moisés), Js 1-23 (la conquista de Cisjordania), Jc 1-21 (la época de los jueces) para, en un segundo momento, cuestionar toda esta tradición bíblica. Constata que los complejos Nm 21-36; Js 1-24 y Jc 1-21 no dan una visión completa de la época, más bien son complejos narrativos independientes que fueron colocados en el orden actual por el historiógrafo. La intención de éste, habría sido el demostrar que los diversos acontecimientos individuales, son fruto de la actuación divina. Defiende la

necesidad de la crítica literaria para la reconstrucción histórica de la época. Pasa, pues, al análisis crítico-literario de los textos. ¡Vale la pena ver los resultados!

En el complejo de Nm 21-36, todos los fragmentos son post-exílicos, con la excepción de la historia de Balaam (Nm 22-24). Nm 25-31 y 33-36 son considerados apéndices; la historia de Balaam (Nm 22-24) no depende de la concepción de una jornada de Israel en Transjordania; solamente Nm 21 y 32 hablan de la conquista de Transjordania. Pero estos dos capítulos no guardan resquicios históricos, representan, al contrario, un puente literario para el libro de Josué (considerado post-exílico). El análisis de los libros de Josué y Jueces, así como los sucesos de las tribus, revela que el historiógrafo deuteronomista preservó algunas tradiciones a su disposición (por ejemplo Js 2 y 8, listas en Js 12; 15; 18; 19, cuentos como los de Eudes, Gedeón, Débora,etc). Niega la existencia de un cargo sobre todo Israel. Solamente el canto de Débora (originalmente sólo Jc 5,12-17. 18b.19-22.24-34) y quizás el fragmento Js 10,12b-13ª procedan de la época pre-monárquica. Las otras tradiciones no contienen elementos para definir el contexto histórico de su aparición. Reflejan ideas de la época monárquica. Las historias de los héroes, en la época de los jueces, quieren transformarla en una época ideal, en la cual Dios obraba por medio de hombres escogidos (en contraposición a la época de los reyes). Debido a la falta de credibilidad histórica de los textos bíblicos, el autor irá a fundamentar su tentativa de reconstruir la historia de la época, fundamentalmente con los resultados de la arqueología. El autor no admite que textos posteriores puedan conservar "memoria histórica". Por esto, este primer capítulo frustra bastante la expectativa del lector. Después de una costosa lectura, el lector se ve decepcionado con la conclusión: ¡no se encuentra nada ahí! Así, se puede hasta omitir esta parte e iniciar la lectura, por el segundo capítulo.

2. La reconstrucción histórica de la época (p. 63-178)

En este capítulo se halla la parte informativa más rica de la obra (son 116 páginas de un total de 222). Presenta, al comienzo, un cuadro cronológico, colocando, lado a lado, datos y números ofrecidos por los textos bíblicos (la época de los jueces representa 349 años), las fechas de los faraones egipcios de la 19ª y de la 20ª dinastías y la división en épocas culturales normalmente adoptada por la arqueología del Antiguo Oriente. Continúa con una descripción de Canaán al final del Bronce Reciente (1550-1200). Constata que hubo, en los siglos 14 y 13, un declive de Canaán : muchas ciudades son abandonadas o reducidas, disminuyó la calidad de la cerámica y la intensidad del comercio internacional; fortalezas destruidas, no fueron reconstruidas, disminuyó la población. Los motivos nos son desconocidos. La arqueología, a decir verdad, no responde a este tipo de pregunta. La sospecha es que diversos factores como la guerra, las pestes, el hambre, los tributos contribuyeron a la decadencia de la sociedad urbana cananea.

Hay indicios de guerra: Megido, por ejemplo, fue destruida completamente y reconstruida por 8 veces, entre 1950 y 1130. En el Bronce Reciente, aumentaron los conflictos inter-ciudades y las campañas militares egipcias del Nuevo Imperio (Tutmés realizó, después de 1468, 16 campañas militares que afectaron al territorio de Canaán).

Existen también indicios de peste: la falta de higiene propició el surgimiento de epidemias, que diezmaban poblaciones enteras. Hubo igualmente épocas de hambre que llevaron al enflaquecimiento y a la disminución de la población. Además de eso, siempre existieron los tributos por parte de las ciudades- estado.

El sistema cananeo de las ciudades-estado termina alrededor del 1200, luego de la destrucción de diversas ciudades (Hatsor, Siquem, Afeque, antes del 1190; Bet-sea, Caquis, Meguido, Gueser después de 1190). Incluso así, se da una continuidad demográfica cananea, en ciudades como Meguido, Bet-sea y Gueser, de modo que parte de la población cananea debió haber sobrevivido a las destrucciones.

El autor todavía comenta los diversos términos con que se designaban a los cananeos (amorreos, heteos, etc.). Aborda también el hecho de que Israel se encontró en la estela de

Merenptah (1208) y afirma ser difícil de precisar la identidad del grupo denominado Israel, bien como la región donde él habita. También es difícil afirmar el origen del nombre, puesto que el significado básico del verbo no es conocido (a pesar de la tradición de Gn 32 y Os 12). En el inicio de la monarquía, Israel podía designar las tribus del Norte o, sino, todas las tribus, incluidas las del Sur. En cierta forma, también aquí el lector ¡queda un tanto frustrado con la falta de posibilidades de decir algo más definitivo sobre el antiguo Israel!

El sub-capítulo II.3 es el más largo y rico y se titula "El repoblamiento de la tierra al inicio de la Edad del Hierro (1200-1000). Casi simultáneamente a la época de la decadencia de las ciudades-estado cananeas, acaece un repoblamiento por parte de grupos que, en general evitan los grandes centros urbanos. Las nuevas aldeas se encontraban no solo en la llanura sino en la región montañosa y en las periferias de la tierra de cultura. Predominaban los poblados menores, sin murallas, donde antes no había ciudades. Las nuevas aldeas tienen un tamaño medio de 0,5 a 1 Ha. Por lo tanto eran mucho menores que las ciudades de la Época del Bronce. En Galilea, por ejemplo tenemos 9 ciudades en la Edad del Bronce; pero 51 poblados al inicio del Hierro, de los cuales 42 son nuevos poblados, es decir no construidos en sitios urbanos de la Época del Bronce. La densidad de los poblados es mayor; se da un crecimiento poblacional. Igual se puede constatar en Transjordania (15 ciudades en el Bronce Reciente, frente a 73 en el Hierro I; de estas 58 se hallan en lugares no habitados anteriormente). En especial en el Adjlun, se da un crecimiento explosivo de la población. En las montañas de Efraín, entre Siquem y Betel, I.Finkelstein constata la existencia de 115 poblados (frente a 6 ciudades en la Era del Bronce), algunos de ellos ocupados sólo por poco tiempo. El pico poblacional tiene lugar a mediados del siglo 11. En el Negueb no había ciudades en el Bronce reciente, sin embargo había innumerables nuevas poblaciones en la Edad del Hierro.

La forma de los poblados era también diferente. Por regla general, no tenían fortificaciones ni tampoco fueron planeados edificios públicos. Muchas aldeas surgieron en lugares donde antes no existía nada o, quizás, sobre ruinas de antiguas ciudades cananeas (Ai) o de ciudades recién abandonadas (como Hatsor). Muchas de estas aldeas surgieron durante la urbanización ocurrida en el siglo 10. Es, por lo tanto, un fenómeno demográfico exclusivo del inicio de la Época del Hierro (1150-1000).

Detalles arqueológicos sobre Hatsor (abandonada, de seguido, durante los siglos 12 y 11, por dos veces poblada por poco tiempo), Tell Qiri, Silo (Hirbet Selun; poblada desde el final del siglo 12 hasta mitades del siglo 11), Ai = et-Tell (al inicio del Hierro había una población en la acrópolis de la ciudad de 11 Ha., en el Bronce Antiguo; la muralla del tercer milenio aún es visible). La nueva aldea ocupaba apenas 1 Ha.; las paredes externas de las casas formaban una protección frente a los invasores de afuera; cisternas son construidas en forma de campana en las piedras calcáreas; edificaciones sin ninguna planificación: un antiguo templo se transformó en residencia; muchos silos reflejan trabajo agrícola; restos de huesos revelan que se daba la creación de ganado pequeño; el poblado tiene, entre el siglo 12 y 1050, dos fases de edificación, teniendo la segunda más silos y residencias, Hirbet raddane (bocas de cisternas dentro de la casa, hornos fuera de la casa), Hirbet et-Dawwara, Gilo (pocas casas, por esto quizás, poseen un complejo agrícola como en el Ebal), Izbet Sarta (forma oval de la aldea para abrigar a los animales; no tiene nada que ver con la forma de las tiendas de los nómadas; poblado no protegido, ocupado por dos o tres décadas en mitades del siglo 11), Tell es-Seba (poblada a mitades del siglo 11, destruida a su vez en el año 1000, reconstruida poco después; alrededor del 975, transformada en ciudad fortificada), Arad, Tel Isdar, Hirbet el-Mesas (casas a partir del comienzo del siglo 12, presentando su mayor extensión -3 Ha. –durante el siglo 11; residencias normales en torno a los 120 m2, con indicios de metalurgia; la aldea fue abandonada en el año 1000, debido al proceso de urbanización).

El autor resume esta parte de la siguiente forma: No hay templos ni palacios, por lo general tampoco hay fortificaciones; los primeros muros aparecen solamente a finales del siglo 11 (Arad y Hirbet et-Dawwara); las calles son irregulares; a veces se encuentra un espacio vacío en el centro de la aldea; las aldeas tienen carácter agrario.

Además de esto, el autor constata tres tipos de población : 1) aldeas circulares u ovales (para brindar protección), con patio interno, tal vez para abrigar animales; 2) aldeas con

diversas agrupaciones de residencias, entre las cuales puede haber calles; 3) estancias rurales, consistiendo de predios o grupos de predios , cercados por un muro externo para proteger a los animales.

A pesar de que el autor afirmaba más arriba, sobre Izbet Sarta, él admite que, en algunos lugares, la construcción de casas podría haber sido precedida por campamentos nómadas (por ejemplo, en Hirbet el-Mesas y en Tell es-Seba).

Los habitantes de estas nuevas aldeas, al inicio de la Edad del Hierro, sólo pueden haber sido o los cananeos de las antiguas ciudades del Bronce Reciente o grupos no sedentarios, que anteriormente vivían alrededor de éstas. No es posible que estos grupos hayan sido procedentes de fuera, porque la cultura material es, decididamente, de tradición cananea. No se puede excluir que restos de población urbana, se hayan retirado hacia regiones antes deshabitadas; la gran mayoría de las aldeas, parece, no obstante, haber sido construidas por grupos poblacionales no-sedentarios (p.92), que tuvieron, por largo tiempo, contacto con las ciudades-estado cananeas. Estos grupos nuevos, no vinieron súbitamente de fuera, de las estepas o de los desiertos circunvecinos. Ellos ya vivían en la región como nómadas, con una cierta dependencia de las ciudades-estado. A esta convivencia entre nómadas y ciudades-Estado, el autor la denomina como 'simbiosis'. Con la decadencia de las ciudades-Estado, durante el siglo 12, esta simbiosis llega a su fin, ya que los nómadas únicamente, tendrían así, a los productos agrícolas necesarios, teniendo que, ellos mismos, pasar a la agricultura y a la construcción de casas y aldeas (p.92).

Las nuevas aldeas aparecen en regiones antes poco habitadas: en los bosques de las montañas y en las estepas marginales, hacia donde fue llevada la agricultura. Todavía no se conocía la irrigación. El alimento básico era el cereal, la cebada o el trigo (pan). La clase de suelo era muy propicia para la cebada; ésta también podía servir de alimento para el ganado. Había diversas especies de trigo (con un 13% de proteína), del cual se obtenían salvado y harina.

La época de las lluvias, se extendía de octubre a abril; la sementera ocurría en invierno (diciembre a febrero); la cosecha comenzaba en abril en las planicies, en mayo en las montañas, terminando, a más tardar, en junio. Se usaban el arado, la hoz y el trillo, arrastrado por bueyes. Se recogían las siguientes frutas: uvas, higos, olivas, granadas, dátiles, pistazas y almendras. Las viñas y los olivares eran plantados en las terrazas, en las montañas. También se conocen las lentejas. Se criaban los siguientes animales: asnos, bueyes, cabras y ovejas. La disminución ocurría antiguamente sólo en conexión con los sacrificios, para la refección comunitaria. La relación entre ganado bovino y ganado caprino/ovino, es de 1:3, en la Edad del Hierro I (a partir del análisis de los huesos en Silo e Hirbet el-Mesas). Más difícilmente se puede generalizar los datos procedentes de un único sitio. También se cazaban gacelas, cerdos de monte y ciervos. Al contrario de lo que generalmente se piensa, el asno era relativamente raro, y por lo tanto, era una señal de riqueza.

Respécto a la estructura social se puede decir que ya había, a partir de la existencia de diferentes tipos de casas, diferentes estratos sociales. Un pequeño grupo de "latifundistas" habitaba en las casas rurales (95).

Siguen algunas informaciones sobre la casa paterna: la sociedad era patrilinear; los jóvenes constituían nuevas familias cuando contraían matrimonio (el autor no cree en la familia ampliada); cada casa representaba una familia (individual). En cuanto la división de tareas, las mujeres trabajaban dentro de casa, inclusive en la educación de los hijos; los hombres trabajaban en labores agrícolas y en el arte de la caza; los pequeños se encargaban de los rebaños.

El clan era un grupo consanguíneo; no había tamaño único; instituciones de los clanes conocidas son la venganza de sangre (2Sm 14,7) y el levirato (Gn 38,6-10). Un clan puede ocupar una aldea, pero también puede abarcar diversas aldeas. La tribu es una unión de clanes, establecida por motivos no consanguíneos. Estos motivos son conocidos.

La tribu es la unidad social más grande del Israel pre-estatal. Ella se constituyó por tener sus integrantes, una historia común o por ocupar un mismo territorio. Efraín: Efer= "tierra fructífera". Manasés no es mencionada en el canto de Débora; por lo tanto no existía todavía en esta época. Benjamín: tribu guerrera (Saúl, Shimi, Sheba). Faquir (posteriormente hijo de Manasés), al norte de Gilead. Después el territorio perteneció a Manasés.

Sobre la arquitectura de las casas, el autor constata el predominio de las casas de 3 o de 4 habitaciones y del uso de columnas de piedra en la parte interna, haciendo las veces de divisorias. Estas columnas asi como la disposición de las habitaciones, diferencias estas casas de las de la época de Bronce. Estas casas tampoco son copias de las casas de los cananeos. La cerámica, por su lado, revela dependencia de la cerámica cananea; mientras que ella era de una calidad inferior a la cerámica cananea, ya que no tenía decoración. Característico es el pito, un gran jarro de almacenamiento, de cuerpo alargado, punta aguda o redondeada, la boca con bordes gruesos, dos o cuatro presillos en el cuerpo del jarro. Debido a una característica protuberancia debajo del "pescuezo" del jarro, quedó siendo conocido como *collared rim jar.*

El hierro no sustituyó totalmente al bronce (debido a la alta temperatura de fundición), pero significó un avance tecnológico de una gran importancia para las aldeas.

Partiendo de esta cultura material, el autor concluye que debe haber habido, durante un cierto tiempo (hasta mitades del siglo 12), un intenso contacto entre los habitantes de las ciudades-estado cananeas, de la Era del Bronce, y los habitantes de las nuevas aldeas de los inicios de la Era del Hierro.

En cuanto a la escritura, una ostra de Izbet Sarta comprueba el desarrollo total de la escritura alfabética en el siglo 11. Las evidencias más antiguas de la escritura alfabética, son las inscripciones proto-sinaíticas y proto-cananeas, que existen a partir del siglo 18. Incluso antes del 1000 a.C., por tanto, el alfabeto con 22 letras (consonantes) había sido adoptado por los fenicios, hebreos y arameos (los griegos solamente lo adoptarán en el siglo 8).

Respecto a la conquista de Palestina, el autor afirma que las narraciones sobre actividades guerreras forman parte del ideal de los redactores deuteronomistas, los cuales ansiaban que todos los cananeos hubieran sido aniquilados, toda vez que la tierra pertenecía, conforme a estos teólogos, ¡solamente a los israelitas! Arqueológicamente se sabe, que en el entretanto, Jericó estaba deshabitada desde el siglo 14 hasta el siglo 12; por lo tanto, no existían habitantes, con ocasión de la llamada "conquista". Ai era una ciudad del Bronce Antiguo, que fue abandonada después del 2650, y estaba deshabitada durante el segundo milenio, hasta la construcción de la aldea israelita, en el siglo 12.

Antes de emitir su propia opinión, el autor presenta las dos teorías más conocidas sobre la "toma de la tierra de Palestina", además de presentar algunas variantes a las mismas:

1) El modelo de la infiltración (A.Alt): los pastores nómadas se infiltraron en los espacios rurales vacíos; esto ocurrió en dos fases, siendo la primera pacífica y la segunda (con ocasión de la ampliación del territorio) conflictiva (luchas con las ciudades-estado).
2) El modelo de la revolución (G.Mendenhall; N.Gottwald): las clases excluidas de las ciudades cananeas sublevaron en contra de sus señores, formando, a lo largo de las ciudades, las "tribus". Las nuevas aldeas fueron construidas por estos "fuera-del-orden", denominados "hapiru" (hebreos).
3) Como variantes presenta las siguientes: a) los israelitas son descendientes de los cananeos que salieron de su lugar de origen y formaron otra sociedad (Geus, Lemche:" evolución"); b) los israelitas son grupos poblacionales no-urbanos con identidad étnica propia. Ellos son originarios de las ciudades cananeas del Bronce Medio, los cuales vivieron un siglo entero como nómadas y ahora están regresando (I. Finkelstein).

Los hapiru: en el Bronce Reciente no existían las aldeas; los agricultores moraban en las ciudades; fuera de las ciudades únicamente existían los nómadas y los hapiru. Característica común de los hapiru era la de ser fugitivo.

En las cartas de Amarna, los hapiru fueron identificados con el enemigo político, que también se opone al Faraón. Los hapiru no eran agricultores ni pastores, no tenían residencia fija, no pretendían poseer las tierras. Garantizaban su sobrevivencia presionando al campo y a las ciudades por medio de robos y asaltos. Los hapiru eran dependientes de las ciudades para su sobrevivencia. Podría ser que alguno de estos hapiru se volvieran sedentarios. Des-

pués de 1200 no tenemos más noticias de ellos, de modo que probablemente se incorporaron a la población de la Edad del Hierro. La diferencia entre las ciudades cananeas y las aldeas del inicio de la Edad del Hierro es tan grande que no se puede admitir la misma población. (p.113).

Nómadas en la segunda mitad del segundo milenio: no son criadores de camellos, sino de ganado de pequeño porte, en ritmo de trashumancia o, como prefiere el autor, "trasmigración". Tenían contacto con la tierra cultivada y las ciudades. No poseían casas ni lugares fijos ni mucha propiedad. Acepta la hipótesis de que, al final del segundo milenio (a partir de 1200), tuvo lugar una migración aramea, que creó diversos principados alrededor de las nuevas ciudades, en Siria. Este proceso puede ser entendido como análogo al que sucedió en Palestina (p.116). Los shasu, también son grupos nómadas y están localizados en la región del SINAB y en el noroeste de Arabia (até Kadesh).

Los habitantes de las nuevas aldeas del inicio de la Edad del Hierro, no fueron recién llegados, puesto que preservaron la herencia cultural cananea. Deben ser considerados, por tanto, grupos de la tierra, sean ellos procedentes de las antiguas ciudades cananeas (Finkelstein) o de los grupos que vivían fuera de estas ciudades (hapiru y shasu). Los datos arqueológicos hablan en contra de la procedencia urbana y a favor de una sedentarización de grupos no sedentarios (p.120). Hipótesis: en la imposibilidad del intercambio de productos (simbiosis) hubo la necesidad de la producción agrícola propia. De entre los nuevos habitantes, también puede haber habido hapiru y ex-moradores de las ciudades cananeas. Predominante, en el entretiempo, es el paso del nomadismo al sedentarismo. Independientemente, los cananeos continuaban residiendo en los lugares donde antes se encontraban las grandes ciudades-estado.

La vida de las tribus en la tierra cultivada (II.5)

El único texto que puede ser fechado de esta época, es la versión original del canto de Débora (Jc 5,12-17.18b.19-22.24-30), que, probablemente difunde las condiciones del siglo 11, sin que se pueda fechar el texto con mayor precisión. El canto menciona una grandeza determinada, Israel, compuesta de 10 tribus, todas comprometidas en participar en la batalla contra una coalición de ciudades cananeas. Eso demuestra que había, por lo tanto, una conciencia de unidad. No son mencionadas las tribus del Sur; algunos nombres de tribus son diferentes de las que más tarde, será costumbre mencionar. De acuerdo con 2Sm2,8, después de la muerte de Saúl, las tribus del Norte (5 son mencionadas específicamente), eligen a Isbaal/Isbosete para ser su rey.. A partir de estas observaciones, el autor afirma que nunca hubo las 12 tribus; el sistema de 12 tribus habría sido una concepción ficticia, para legitimar la unidad de Israel. Tampoco había, en la época pre-estatal, una función pan-israelita ("juez" sobre todo Israel). Ésta es una retroproyección de la época de la monarquía, que ve, en el "juez" un predecesor del rey. El Israel pre-estatal no se constituye alrededor de un culto, sin embargo, el autor aparentemente, admite la existencia de una religión común. (p.126).

La religión yahvista (II.6)

Acepta la explicación del nombre de "Javé" dada, entre otros, por W. von Soden, es decir, que el nombre es una forma verbal en el qal de la raíz *hyh,* debiendo ser traducida, por lo tanto, por "él es", "se torna", en el sentido de "él se muestra", "se revela" (por lo tanto, no en sentido ontológico, como lo entienden los de la LXX: "el ente"; cf. M. Buber: *dasein*= "estar presente").

El autor afirma también ser inadmisible intentar localizar el Sinaí, a partir del aparente fenómeno volcánico expresado en Ex 19, al noroeste de Arabia. Atestigua que el Sinaí debía estar localizado en la ruta del Éxodo, y por lo tanto, en algún lugar en la actual península del Sinaí. Javé fue adorado, por lo mínimo, algunas de las tribus que residían en el ámbito geográfico, al este del golfo de Arabá.

El autor no acepta una religión típica de los patriarcas (p.148). Como utensilios culturales, menciona el arca, los 'terafín' y juegos de azar (no hay carpas). El arca no es necesariamente, de origen nómada y aparece vinculada, originalmente, solamente a la tribu de Efraín (¡se encontraba en Silo!). Terafim no es un plural, sino un singular con "mimación" al final de la palabra (colocación de la consonante *mem*). Se trata de un ídolo del hogar, hecho de material desconocido y con función cultual no definitiva (tal vez algo parecido a los penates [figuritas del hogar familiar] romanos). Existe todavía el recurso a las suertes u oráculos. Son conocidas dos prácticas de consulta: a través del efod y por medio del urim y tumim. El efod es un instrumento portátil, a través del cual es posible obtener respuestas alternativas: "sí" o "no". También los urim y los tumim (dos sustantivos en singular) responden a cuestiones alternativas. Quizás hayan sido dos piedras de colores diferentes o dos astillas de madera con diferentes marcas.

A pesar de no haber, hasta el momento, restos arqueológicos, se debe postular la existencia de santuarios en Silo, Nobe, Da, Betel, Guilgal y Beer Sheba.

Los pueblos vecinos (II. 7 y 8)

Los filisteos pertenecen a la última onda de pueblos del mar, en la época de Ramsés III (1184-1153). Arqueológicamente el inicio de población de los filisteos en Asdod y Ecrom puede ser datado en 1160. Los filisteos no diezmaron a la población local (se da una continuidad cultural); sin embargo, tomaron el poder y se volvieron élite dominante; dieron continuidad al sistema cananeo de ciudades-estado. No hay documentos escritos de los filisteos. Estos trajeron consigo la metalurgia del hierro. Pero incluso así, los filisteos no poseían el monopolio del hierro. Se encontraron en las diversas aldeas muchos utensilios de hierro, también diversos hornos de fundición (Hirbet el-Mesas). Los filisteos eran eximios guerreros y en esto residía su superioridad.

Datos sobre los otros pueblos vecinos, se basan exclusivamente en evidencias arqueológicas.

Arameos: es improbable que haya habido contactos entre los israelitas y los arameos en la época pre-estatal. La conciencia de parentesco con los arameos (cf. "arameo errante fue mi padre") no es anterior a la época de la monarquía. Los israelitas no pertenecieron a los grupos arameos que ocuparon, a partir de la estepa de Siria, la tierra cultivada. El autor niega, por lo tanto, cualquier relación del surgimiento de Israel con la migración aramea. Pero, ciertamente, se puede preguntar ¿por qué motivos se inventaría, en la época de la monarquía, este parentesco? En la época de la monarquía, la relación con los arameos no es amistosa, no habiendo, por lo tanto, ¡razones para retroproyectar una relación de parentesco y de amistad con los arameos!

Amonitas: forman un reinado autónomo, entre el siglo 11 y el siglo 8; se da una enemistad con Israel, desde la época pre-estatal.

Moabitas: es de origen desconocido; tal vez eran grupos nómadas que se sedentarizaron. Durante el siglo 11 constituyen una monarquía.

Edomitas: se localizan entre el 'wadi el-hesa y el golfo de Ácaba. Con la formación del estado, en el siglo 8, se inicia la urbanización. Comercializaban el cobre.

Medianitas: son oriundos del desierto de Arabia, nómadas que utilizan camellos. La Media es originalmente un nombre geográfico, vinculado (en los siglos 13 y 12) a poblados al este del golfo de Acaba. Los límites del territorio medianita no son conocidos, pero deben de haber sido más amplios que la región vecina al borde de su territorio. Tienen fundiciones de cobre y fabricaban armas.

Amalequitas: tribu nómada en las estepas al sur del Negueb; nunca se sedentarizaron.

3. La literatura de la época (p.179-204)

El autor habla brevemente sobre los cantos de alabanza (analiza el canto de Débora), el enigma, la fábula (analiza Jc 9) y sobre el papel de la transmisión oral (presenta los géneros narrativos de la "información histórica, mención, noticia", o cuento o narrativa breve y la narrativa histórica [larga]). Al final, comenta el término "saga".

4. La importancia teológica de la época (p.205-209)

Conforme al autor, poco se sabe de la teología de la época debido a la falta de fuentes directas, una vez que el culto israelita se desarrolló solamente en el decurrir de la época de la monarquía. Sin embargo, había ya probablemente, ya en la época pre-monárquica, sacrificios y consulta a los oráculos. Los dos únicos cantos de esta época, indican que hubo una creencia en el poder de los astros (Js 10,12b.13[a]; Jz 5,20-21). El texto mencionado de Js 10 es interpretado como sendas súplicas a los poderes celestiales "sol" y "luna", para interferir a favor del pueblo en la batalla. Este sentido fue modificado posteriormente, cuando se entendió que el sol y la luna milagrosamente se paraban en el cielo, prolongando el día y, así, garantizando la victoria a los israelitas – todo esto con el fin de dedicar la victoria únicamente a Javé (Js10,13b.14).

La religión pre-monárquica todavía no reflexiona sobre la relación entre Javé y los poderes celestiales o de la naturaleza. A pesar de que las tribus no adorasen a un único Dios, había un cierto sentimiento de unidad en torno de Dios Javé; Jc 5,13 habla del "pueblo de Javé". La adoración a Javé difícilmente es de procedencia cananea y debe ser anterior a la monarquía. En textos extra-bíblicos, el nombre Yhw' está vinculado a un territorio que se hallaba, probablemente, al noroeste de Arabia. Javé habría sido, entonces, el Dios de los habitantes nómadas de este territorio. El autor no coloca el culto a Javé en conexión con los medianitas, ni con el monte Sinaí, de acuerdo con una fuerte tendencia actual en la investigación. El autor concluye el capítulo, afirmando que la historiografía posterior retroproyecta a Javé, el Dios de las tribus, para el pasado, convirtiéndolo en el Dios de todo Israel, desde el éxodo y, conforme a otra tradición, desde la creación del mundo.

Como evaluación final, cabe todavía afirmar que sentí a faltar una mayor cantidad de fotografías y grabados (las pocas que había no eran comentadas, por ejemplo en la p. 117), en especial dos tipos poblacionales y dos tipos de cerámica existentes, maquetas de las diversas formas de población (cananeas e israelitas) y de las casas cananeas, para poder diferenciarlas de las casas israelitas. Llama la atención que no se mencione el grupo del éxodo. Hay preguntas que permanecen sin respuesta, por ejemplo: ¿Cómo el javismo llegó a Israel si los nómadas no vinieron de afuera? Se puede también notar un cierto pesimismo en relación a la memoria histórica de los textos bíblicos. En muchos aspectos, V. Fritz se encuadra entre los historiadores 'minimalistas', que suponen que nada o casi nada de historia se preserva en los textos bíblicos. Además de eso, todo el primer capítulo no trae nada más allá de la repetición del contenido del texto bíblico. Pero ésta no fue la opción del autor; hace parte del proyecto editorial. Ya más arriba, mencioné que la explicación del parentesco con los arameos (surgida a partir de los conflictos en la época monárquica) no es convincente. Al igual que otros muchos colegas arqueólogos, también V. Fritz no hace uso de la sospecha hermenéutica, frente a la ideología que, muchas veces, sobrepasa a la actual arqueología israelita. Al afirmar, por ejemplo, que Israel estuvo siempre en Palestina – no siendo, por lo tanto, pueblo de fuera – se legitima, a veces inconscientemente, el derecho del actual estado de Israel a la propiedad de todo el territorio de Palestina.

Nelson Kilpp
Caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93001-700, Brasil
nkilpp@est.com.br

Elaine Gleci Neuenfeldt, *Práticas e experiencias religiosas de muhleres no Antigo Israel: Um estudo a partir de Ezequiel 8,14-15 e 13,17-23,* São Leopoldo, IEPG, 2004 (tese doctoral)

Se trata de una tesis que, sin duda alguna, viene a contribuir a la comprensión de prácticas y experiencias de mujeres en el Mundo Antiguo: mesopotámico, egipcio, cananeo, entre otros.

La novedad de la tesis, no está solamente en la afirmación de que el espacio privado reservado a las mujeres, posibilitó la aparición de una profecía popular y familiar, contraria a la profecía oficial masculina. Sin embargo en la comprensión del dualismo público/privado, en la configuración de la religión de Israel, no como espacios fijos y estáticos y sí, como espacios dinámicos. Al comprobar que hay una relación dinámica entre estos espacios, y que lo que es público puede ser privado y viceversa, Elaine nos ayuda en la reconstrucción de ideas fijas y monolíticas de las, hasta entonces llamadas, "religiones de lo oficial masculino". Esas religiones, en la mayoría de las veces, ocultaron prácticas religiosas y rituales sagrados protagonizados por mujeres, dentro del mundo doméstico, casero. Prácticas y rituales, como: parto, menstruación, comida, vestido, preocupación por la fertilidad humana, de los animales y de la tierra, rituales de lamento fúnebre, o de casamiento, fueron condenadas por la religión oficial, pretenciosamente ortodoxa. Aunque las mujeres no tengan espacios y mecanismos de producción de lo religioso y de lo sagrado oficial, sus prácticas religiosas vienen caracterizadas por la movilidad. Por lo tanto, lo que es oficial, puede ser releído en otros espacios y se torna popular, casero, doméstico. El abordaje feminista fue justamente aquel que posibilitó leer los textos bíblicos desde una visión crítica y preguntar por quién dirige la normatividad en relación a las prácticas religiosas, con qué finalidad y bajo cuáles perspectivas.

Otra novedad de este trabajo está en la tentativa de leer los textos contra ellos mismos y descubrir las prácticas escondidas detrás de las casas, de las puertas, de los corrillos, de las cortinas, etc. La autora crea una metodología capaz de abordar a la religión en una perspectiva antropológica, y de entender los textos en relación a sus contextos vitales con la vida cotidiana. Rescatando de ellos sus aromas, sabores, movimientos de ellas, gritos, llantos, nudos, tejidos, como revelaciones de lo divino. Sin embargo, la autora, todavía no conforme con su aporte en el plano historiográfico y exegético, va más allá, aportando una importante contribución para la hermenéutica feminista. Brillantemente, en las conclusiones finales la autora nos revela una propuesta metodológica feminista, capaz de dialogar ecuménicamente con sujetos y prácticas, rescatando y posibilitando el "empoderamiento[1]" de grupos populares en la interpretación creativa de los textos bíblicos.

La pregunta "punta de lanza" de la investigación, fue la siguiente: ¿liberan textos en los cuales las prácticas de las mujeres fueron condenadas? Esta pregunta fue como el hilo conductor que posibilitó a la autora, ver más allá de las entrelíneas de los textos y reconstruir la historia de las mujeres a partir de los breves testimonios dejados en el documento.

La obra es presentada en cinco densos capítulos, convergiendo todos ellos hacia el centro de los estudios, de las investigaciones y cuestiones que se refieren a la presencia, a la ausencia, al silencio de las mujeres en la religión oficial de Israel. En el primer capítulo fueron presentados los presupuestos metodológicos, conduciendo a lectores y lectoras a la comprensión del enmarañado religioso israelita.

En el segundo capítulo, la autora nos ofrece una importante aproximación al contexto social y literario de la profecía atribuida a Ezequiel, destacando de manera especial, prácticas proféticas de mujeres en este período. Aquí son abordadas diferentes propuestas para comprender el libro. En la parte final de este capítulo, Elaine nos ofrece todavía, un interesante excurso referente a las prácticas religiosas de las mujeres en Egipto y Mesopotamia.

Los capítulos tres y cuatro, son ejercicios de análisis exegético de los textos en cuestión. Los cuales ayudarán a la comprensión de rituales de mujeres: lamentos fúnebres, adivi-

---

[1] "Empoderamiento" : término usado actualmente para significar la acción de 'tomar poder' por alguien que carecía de él, anteriormente. (Nota del Traductor)

nanzas, magias, rituales de muerte, parto y nacimiento, etc. El tercer capítulo analiza el texto de Ezequiel 8,14-15, que describe la polémica profética del grupo de mujeres que se encuentra llorando al dios Tamuz. También en el tercer capítulo tenemos un excurso que nos sitúa en el ámbito de otras divinidades del mundo antiguo. En el cuarto capítulo el texto de Ezequiel 13,17-23 , focaliza la polémica dirigida contra un grupo de mujeres que se encuentra realizando un ritual con fajas, amarrándolas, y con eso, decretando vida o muerte para las personas.

En el quinto capítulo, la autora teje la trama de lo cotidiano de las mujeres, llegando a las prácticas diarias, así como a las prácticas políticas de transformación social. En esta sistematización, Elaine re-significa los temas y los elementos comúnmente atribuidos a las mujeres, viendo en ellas, las nuevas perspectivas para la vida de las mujeres.

Elaine enfoca el tema de una manera sencilla y espontánea, en el contexto de la metodología de la historia de la experiencia de las mujeres, la cual revela una sencillez de historias y sentimientos profundos, al mismo tiempo que sumerge al lector y a la lectora hacia la cultura, la historia y el escenario en el cual las protagonistas vivencian sus experiencias. De forma aguda y precisa ella teje el armazón teórico con el cual pretendió trabajar las experiencias escogidas, trayendo el pensamiento de investigadores y de investigadoras de varias áreas de las ciencias, especialmente en el campo de la antropología y ciencias de la religión. La biografía es riquísima y diversificada. Ella es aplicada a través de las citas, con una feliz adecuación, como también, discutida y puesta a interactuar con los cuerpos sagrados de estas mujeres. Me parece ser, salvo un mejor juicio, una obra inusitada en el ámbito de la religión de Israel en América Latina.

El hecho de que la obra haya priorizado las experiencias y los sentimientos de las mujeres en el período del exilio, no invalida su importancia en la comprensión de otras experiencias vividas por mujeres en la actualidad, y eso es lo que, justamente, Elaine quiso especificar en el último capítulo. En éste es posible percibir el terreno teológico desde donde la autora escribe, el terreno de las comunidades, de los grupos del CEBI/Centro de Estudios Bíblicos, de las mujeres de la Pastoral Popular Luterana/PPL los cuales, de alguna manera inspiran sus presupuestos teológicos y metodológicos.

La tesis de Elaine Gleci Neuenfeldt es de una lectura edificante y desafiadora, tanto por la riqueza de su contenido, donde consigue combinar lo simple con lo profundo, inventariando ideas propias y dialogando con pensadoras y pensadores del área. En cuanto a su metodología exegética feminista, que al mismo tiempo, que desafía, convida a todas y a todos a peguntarse por entre—líneas, por los silencios, por las interdicciones, por las negaciones de la religión de los otros y de las otras, solamente porque no forman parte de la oficialidad. De esta manera el desafío lanzado para los días de hoy es el respeto a la pluralidad de las prácticas religiosas populares.

Maricel Mena-López
maricelmena@ig.com.br

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime...*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar
Telf. (54) 011-4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@supernet.com.bo
Telf. (04) 281-371 / (04) 4281-376

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San Jos
COSTA RICA
E-mail: asodci@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 Nº 37-45
Bogot
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57-1) 268 6664
Fax (57-1) 368 8109

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 33) 38 124 411
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

José Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

P. Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel.net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

8615CE PA 297
01-09-07 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3680

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY